DT
57
.R33x

LIBRARY

Brigham Young University

Call No. -213.3205
R24
V.39

RECUEIL
DE TRAVAUX RELATIFS

A LA

PHILOLOGIE ET A L'ARCHÉOLOGIE

ÉGYPTIENNES ET ASSYRIENNES

TOME TRENTE-NEUVIÈME

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
Brigham Young University

http://www.archive.org/details/recueildetravaux39masp

R24
v.39

RECUEIL

DE

TRAVAUX RELATIFS

A LA

PHILOLOGIE ET A L'ARCHÉOLOGIE

ÉGYPTIENNES ET ASSYRIENNES

POUR SERVIR DE BULLETIN A LA MISSION FRANÇAISE DU CAIRE

FONDÉ PAR G. MASPERO

ET PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

ÉMILE CHASSINAT

DIRECTEUR HONORAIRE DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE DU CAIRE

TOME TRENTE-NEUVIÈME

PARIS

LIBRAIRIE ÉDOUARD CHAMPION, ÉDITEUR

5, QUAI MALAQUAIS

1921

Tous droits réservés

BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
LIBRARY
PROVO, UTAH

LE CAIRE
IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

ÉTUDES GRAMMATICALES[1]

PAR

ÉDOUARD NAVILLE.

IV. — L'AUXILIAIRE 𓁹.

L'auxiliaire 𓁹, dont trop souvent on n'a pas reconnu le sens, rappelle beaucoup l'anglais *do,* lequel veut dire à l'origine «faire». Ce n'est pas ici le lieu de développer les nombreux emplois de l'auxiliaire anglais. Je signalerai seulement le fait que souvent le régime qui dépend de *do* peut être autre chose qu'un simple infinitif. Ce peut être un membre de phrase entier comme dans cette expression : «do send me this book», et ce régime peut être précédé d'un article qui en fait une sorte de substantif : «the constant watching which I have to do».

Nous trouvons des expressions tout analogues en égyptien : du verbe 𓁹 dépendent des membres de phrase précédés d'un article qui donnent à ce membre de phrase l'apparence d'un substantif. Cela se voit aussi en copte.

L'auxiliaire 𓁹 sert avant tout à exprimer les rapports de temps. En égyptien il n'y a pas proprement de temps de verbe. Il n'y a pas une forme du verbe qui distingue le présent, du passé ou du futur. Les temps s'expriment par des particules, des auxiliaires, et très souvent par ce que nous appellerions des prépositions. 𓁹 exprime le passé, quelquefois le passé historique simple, plus souvent ce que nous appellerions le passé antérieur ou le plus-que-parfait. C'est par ce dernier emploi que je commencerai.

Dans un travail précédent[2] j'ai déjà exposé ce qui me paraît la seule traduction possible d'un passage du conte des deux frères[3]. Au moment où le frère aîné, poursuivant le cadet, se voit dans l'impossibilité de l'atteindre parce qu'une rivière avait surgi entre eux deux, il est dit que l'aîné se frappe deux fois la main . Nous avons là un de ces membres de phrase précédé de l'article, qui est devenu un substantif. Il est le régime du verbe 𓁹; mais ce membre de phrase est négatif, «le non tuer lui», «the not killing him» qu'il avait fait, which he had done», de ce qu'il ne l'avait pas tué. est un pronom relatif; et, je le

[1] Voir *Recueil,* vol. XXVII et XXXI.

[2] *Recueil,* vol. XXVII, p. 50.

[3] *Pap. d'Orb.,* pl. VI, l. 8.

répète, cette traduction est la seule possible au point de vue grammatical, et la seule aussi qui donne un sens raisonnable.

Je ne puis donc adopter les traductions fort semblables de mes deux savants confrères M. le professeur Wiedemann[1] et M. Maspero[2] : «der eine schlug zweimal mit seiner Hand ohne den andern tödten zu können. Das tat er», «le grand frère par deux fois lança sa main pour le frapper, mais il ne le tua pas, voilà ce qu'il fit». Et d'abord que signifient ces mots «das tat er», «voilà ce qu'il fit», qui interrompent la narration? Ils sont absolument inutiles, ils ne font que retarder le récit. On nous raconte les péripéties de cette fuite du cadet devant la colère de son aîné, puis, tout d'un coup, après que nous avons vu les efforts vains de l'aîné pour atteindre son frère, on nous dirait : «voilà ce qu'il fit»; pourquoi n'en dirait-on pas autant du cadet?

Ces deux frères sont séparés par un fleuve, par conséquent l'aîné a beau frapper deux fois avec sa main (Wiedemann) ou lancer deux fois sa main pour frapper (Maspero), il est clair qu'il n'atteindra pas le cadet au travers du fleuve. Cette phrase serait une naïveté, une de ces vérités qui relèvent du bon sens; il est bien inutile de la mentionner, et encore plus de la faire ressortir par ces mots : «voilà ce qu'il fit».

Nous avons là un trait de mœurs, ou plutôt l'indication d'un geste de dépit qui est la manifestation d'un sentiment intérieur. C'est un exemple d'une action physique qui est motivée par un mouvement du cœur ou de l'esprit. Pour l'Égyptien, se frapper la main c'est un acte provoqué par la colère ou le désappointement. Dans nos langues modernes nous sommes tellement habitués à des expressions de ce genre que l'acte physique disparaît, n'est qu'une figure, et ne représente plus qu'une idée morale. On pourrait en citer un grand nombre : applaudir, qui est proprement battre des mains, veut dire donner essor à sa joie ou à son approbation. On ne pense plus à l'acte physique, qui ne se produit pas. Nous disons d'un écrivain qu'il se bat les flancs pour trouver de quoi remplir les pages d'un chapitre ou d'un livre, et certes dans ce cas ce geste serait bien inutile, sans parler de ce qu'il ne se comprend guère. Quelque chose m'est-il indifférent, je dis que je n'en tourne pas la main, et la main n'est pour rien dans le sentiment que j'éprouve.

Il est évident que dans les langues anciennes les expressions de cette nature devaient abonder, et même encore plus que dans les nôtres, puisque l'absence de mots abstraits obligeait à recourir à quelque chose tombant sous les sens, à une figure ou à une métaphore. J'ai montré ailleurs[3] comment la méconnaissance de la figure ou de la métaphore devait fatalement nous égarer dans nos traductions. Nous rencontrerions dans un texte ancien une expression de ce genre : il lui a lavé la tête, nous n'hésiterions pas à donner à ces mots un sens purement matériel, et nous n'irions pas

---

[1] *Altægyptische Sagen und Märchen*, p. 84.

[2] Maspero, *Les contes populaires*, 4e éd., p. 9.

[3] *Journal des savants*, 11e année, n° 5.

plus loin. C'est de là sans doute que viennent ces traductions bizarres, ces phrases qui ne sont que des mots français ou allemands mis à la place de l'égyptien, sans qu'il en ressorte aucun sens. Les textes des pyramides ou du *Livre des Morts* fourmillent de ces passages dont nous n'avons pas l'intelligence, qui à première vue nous paraissent enfantins ou, comme disait Renouf, «outrageous nonsense».

Mais je reviens à la phrase du papyrus d'Orbiney. «le non tuer lui» est une expression verbale précédée de l'article qui est traitée comme un véritable substantif. Le copte nous en présente aussi des exemples; en voici un que je tire de la grammaire de M. Steindorff (§ 437) : ⲡⲧ̅ⲙⲕⲁ-ⲗⲁⲗⲩ ⲛⲁⲓ «der Umstand uns nicht durchzulassen». Le substantif est suivi du relatif que, on ne peut rien de plus régulier.

Arrêté subitement dans sa poursuite, voyant que ses efforts ont été vains, le frère aîné courroucé fait un geste que nous pourrions faire à l'occasion : il se frappe la main, et la violence de son dépit est indiquée parce qu'il le fait deux fois. Nous traduirions donc ainsi : «il se frappa la main deux fois, de ce que, ou parce qu'il ne l'avait pas tué». On remarquera que le récit se suit ainsi parfaitement, et supprime ce «voilà ce qu'il fit», qui était à la fois inutile et hors de place.

Cette expression verbale devenant un substantif, et suivie du verbe pour indiquer un passé antérieur, n'est pas rare. En voici un exemple tiré d'un tombeau. L'inscription est de la 3e année du roi Horemheb[1]. Après qu'il eut offert des pains à son père Amon lorsqu'il fut sorti de la salle dorée, les acclamations et les louanges retentirent dans tout le pays. On remarquera que quoique l'infinitif ait la forme appelée généralement féminin, l'article est masculin. C'est une erreur de considérer toujours le comme le signe du féminin. Ainsi que le fait ressortir M. Golénischeff[2], plusieurs mots ont une forme simple et une forme en . Je crois que le nombre des mots dans ce cas est très considérable, mais je ne saurais y voir toujours une différence de genre. Nous avons ici et nous trouvons souvent .

Ce même emploi de l'article au masculin avec l'infinitif en se voit dans l'exemple suivant, qui est tiré aussi du papyrus d'Orbiney[3] : . Ici il y a deux auxiliaires : et . est le causatif de «faire tuer», et nous avons de nouveau ici l'expression verbale devenant un substantif «le faire tuer» qu'a fait qui? le roi. Ce qu'il y a d'intéressant, c'est que l'auxiliaire de temps est intercalé entre le causatif et le verbe auquel il tient. L'idée du passé d'antériorité est clairement exprimée par la suite. . . . est l'antécédent, et le conséquent est

---

[1] Brugsch, *Recueil de monuments*, pl. XXXVII.

[2] *Le conte du Naufragé*, p. 181, 205.

[3] Pl. XVII, Rougé, *Gramm.*, § 350.

introduit deux fois par . La phrase me paraît donc devoir être traduite ainsi : « tu sais qu'après que le roi eut fait couper (l'acacia) qui était ma demeure(?)[1], je devins un taureau . . . [2] ».

Une construction tout analogue se trouve au papyrus Anastasi IV (pl. XI, 1). . . . « Voici l'autre faute grave que tu as commise à cette heure : après que tu as fait venir le roi pour se promener à Héliopolis, tu n'as pas fait apporter les armes ». Ici aussi l'auxiliaire de temps est intercalé entre le causatif et le verbe ; l'antécédent est , et le conséquent est introduit par . Quant à la promenade indiquée par le verbe , il est probable qu'il s'agit d'une chasse aux environs d'On comme celle du roi Thothmes IV, duquel il est dit aussi : . . . . , à l'heure de midi.

Un auxiliaire comme rend les nuances de temps, que nous exprimons par des formes spéciales, nous le voyons dans des phrases presque semblables (d'Orbiney, XVI, 3) : « jure-moi par le dieu disant : tout ce que tu diras; j'y rendrai obéissance ». Prenons maintenant la phrase un peu plus loin (XVII, 10) : . Outre des différences secondaires[3], nous trouvons celle du temps : . . . . « ce que tu as à dire, ce que tu diras »; c'est une forme habituelle du futur. En revanche, dans le second exemple, au lieu de « à le dire », nous avons un passé, « ce qui a été dit, was gesagt, chose dite », qui dépend de l'auxiliaire « ce qui aura été fait chose dite »; c'est là ce que nous appelons le futur antérieur : « tout ce qu'aura dit la favorite ».

Dans les deux phrases égyptiennes il y a, d'après les traductions antérieures, un mot inutile, c'est le pronom , que Maspero rend une fois par : « je l'écouterai pour toi », et la seconde par « je l'écouterai pour elle » et Wiedemann aussi : « für dich » et « für sie ». Nous en avons l'explication dans un passage du *Livre des Morts* (XXVII, J.). On voit par ce passage que l'idée d'obéir est rendue par le verbe suivi d'un datif qui n'est pas nécessairement à la même personne que le sujet, comme cela ressort des variantes ou qui veut dire clairement : « c'est moi qui ordonne, tu m'obéiras dans le monde inférieur », et pourtant au lieu du datif de la première personne on trouve ici la troisième : « tu lui obéiras ». Dans d'autres textes, au contraire, nous lisons : . Ainsi dans la pre-

---

(1) Il semble évident qu'il y a là une omission dans le texte.

(2) Je ne puis adopter la traduction de M. Sethe (*Verbum*, II, § 560) « ich weiss dass du die Ceder fällen liessest (eig. des Veranlassen das du thatest) ». Non seulement elle ne reconnaît pas le vrai sens de l'expression , mais elle fait de un pronom masculin, quoique le signe féminin soit bien indiqué.

(3) , au lieu de .

mière phrase du papyrus d'Orbiney il faut traduire comme si c'était la première personne, et les deux passages doivent être interprétés ainsi : «jure-moi par dieu, disant : dans tout ce que tu diras je te rendrai obéissance», et «jure-moi par dieu disant dans tout ce qu'aura dit la favorite je lui rendrai obéissance». La seconde phrase ne diffère de la première que par une nuance exprimée par l'auxiliaire .

Ici l'expression verbale n'est pas précédée de l'article. Le conséquent est toujours [1]. . . . . «le jour où avaient été rassemblés les gens de Hai. . . . . l'intendant répartit les places».

Voici maintenant deux exemples tirés du *Livre des Morts*. 1° Chapitre CLXVI, l. 4 : les lignes précédentes disent que l'Osirien est victorieux «par ce qu'on a fait pour lui», sans doute les cérémonies magiques accomplies sur lui; et le texte continue : «Phtah a frappé tes ennemis après qu'il a été ordonné qu'on accomplisse ces cérémonies pour toi». — 2° Chapitre CXLIX, l. 19 : «sanctifiez vos chemins et purifiez vos demeures , après que, puisque cela vous a été ordonné par Osiris». C'est une erreur de traduire toujours suivi de par «ordonner qu'on fasse». En général, n'est que l'auxiliaire, comme on a pu le voir par les deux exemples précédents. Aussi je traduirais ainsi la phrase importante de la stèle de l'excommunication [2] : les coupables ont prononcé des paroles abominables «ils avaient prononcé des paroles , le dieu ne l'avait pas ordonné» sans que le dieu l'eût ordonné. «Ils avaient comploté dans leur cœur de tuer un homme non coupable , le dieu ne l'avait pas ordonné» cela veut dire, «sans qu'il l'eût ordonné, contrairement à ses ordres».

Je crois que la même expression se trouve dans un passage de la plainte du fellah [3] qui a été une pierre d'achoppement dans ce texte dont nous sommes loin encore d'avoir l'intelligence : «l'homme vertueux(?) vient prendre sa place d'hier parce qu'il a reçu l'ordre de faire en sorte qu'on le remercie de ce qu'il aura fait». Cela ressemble à ce que nous venons de voir .

L'usage de est fréquent pour indiquer le moment où un événement s'est passé, ce que nous rendons par une conjonction : comme, lorsque, ou quand. Dans une inscription de Hamamât [4], il est parlé d'une gazelle qui va droit devant elle, vers le bloc qui est le couvercle d'un sarcophage : «lorsqu'elle enfanta sur lui (le bloc), ces soldats du roi le virent; ils lui coupèrent le cou; le feu sur lui (le bloc) la consuma entièrement»; ils en firent un holocauste [5].

---

(1) *Zeitschr.*, 1876, p. 122.

(2) MARIETTE, *Mon.*, pl. IX, l. 7.

(3) Ligne 108, me semble indiquer une qualité morale (cf. stèle de Tanen, l. 22).

(4) GOLÉNISCHEFF, *Hamamât*, pl. X.

(5) Je lis , ils allumèrent du feu sur le sarcophage et firent un holocauste de

Je ne puis me ranger à l'opinion de M. Golénischeff[1] dans cette phrase du tombeau de . «jamais aucun dignitaire royal, ou guide de caravane, n'avait trouvé (le moyen) d'arriver au pays d'Amam, anciennement». M. Golénischeff, suivant en cela M. Breasted, veut donner au verbe le sens de parcourir. Il nous semble qu'il y a ici simplement l'auxiliaire. Il ne s'agit pas de trouver (les lieux) que le voyageur avait parcourus. «Trouver» veut dire ici trouver le moyen de, réussir à , arriver à, atteindre le pays d'Amam. C'est là l'exploit dont se vante l'officier.

Encore le passé antérieur, ou plus-que-parfait [2]. Je ne m'arrête pas au sens qu'a ici le verbe , que Chabas traduit par «se donner carrière», et Maspero par «proférer des paroles». Nous retrouvons ici le verbe pris comme expression nominale dont il est dit que c'est chose faite . A la différence du passage du papyrus d'Orbiney, l'auxiliaire précède le verbe, et l'idée de l'antériorité est évidente, de sorte qu'il me semble hors de doute qu'il faut traduire par : «comme il avait, ou après qu'il eût prononcé des paroles au sujet des grandes demeures», d'autant plus que nous trouvons plus loin le conséquent introduit par .

On a souvent considéré la forme comme étant un simple passé historique. Sans vouloir nier que ce peut être quelquefois le cas, nous croyons que très souvent on n'a pas reconnu la nuance qui est exprimée par l'auxiliaire, à défaut de conjonctions qui n'existent pas plus en égyptien qu'en hébreu. Ainsi dans ce passage tiré du papyrus du fellah (I, l. 36) : . . . . . Si c'était simplement dans les trois cas le passé historique, on ne comprendrait pas pourquoi dans les deux premiers il y a l'auxiliaire , qui manque au troisième. Il faut donc traduire : «après que le paysan fut parti. . . . . et qu'il fut arrivé à. . . . . il trouva». Et de même dans l'exemple suivant tiré du même document (VI, 30) : . . . . . «lorsque le fellah fut allé à Héracléopolis pour implorer le maire du palais, il le trouva». Je le répète : ce n'est là qu'une nuance, mais il est intéressant de reconnaître comment les Égyptiens subvenaient au manque de formes spéciales ou de mots appropriés tels que des conjonctions, pour marquer les rapports des idées, de temps et de cause.

---

la gazelle. Il m'est impossible de comprendre la traduction de M. Breasted, à la ligne précédente. La gazelle portante marchait sa face tournée devant les hommes qui étaient devant elle : «ses yeux regardaient *tout droit?* et elle ne se retourna pas avant d'arriver à cette montagne». Les signes sont douteux après les mots : «ses yeux regardaient», et je lis *tout droit.* M. Breasted traduit : «while her eyes looked backwards». Il m'est difficile de comprendre comment une gazelle qui se dirige devant des hommes placés devant elle, sans se retourner, peut avoir des yeux qui regardent en arrière. Les gazelles d'alors devaient avoir une conformation des yeux bien singulière. La gazelle fait précisément le contraire du génie qui regarde en arrière, et qui s'appelle : (*Todt.*, chap. 125. Cf. pl. 135).

[1] *Conte du Naufragé*, p. 136.

[2] Pap. Abbott, III, 10, Chabas, *Mél.*, III, p. 139.

Dans l'inscription d'Amenemheb (l. 33), nous lisons : « après que j'eus fait ces captures, je devins capitaine (de vaisseau) ». Le était un officier de vaisseau royal. Nous le savons par cette inscription et par celle d'Ahmès. Ce fut la plus haute dignité qu'atteignit Amenemheb sous le règne de Thothmès III, il l'obtint en récompense de ce que, à la prise de Kadesch, il avait ramené deux prisonniers de rang élevé. La traduction de M. Breasted ne me paraît donc pas juste : I made this capture while I was officer of the navy.

Dans la stèle du songe[1] il semble au premier abord que l'auxiliaire indique seulement un fait historique. On remarquera cependant que lorsque deux faits se succèdent, le premier seul est introduit par l'auxiliaire : l. 4, lorsque le roi fut réveillé, il ne trouva plus les serpents; l. 6, , lorsque S. M. sortit du lieu où il était, pareil à Horus sortant de Chemmis, il sortit en roi, et des milliers le suivirent. Cette forme paraît à plusieurs reprises dans la stèle; M. Maspero, qui en avait reconnu la valeur, traduit partout par *when*[2].

Dans la phrase suivante tirée de la même stèle, nous avons deux fois : , ce qui me paraît devoir être traduit ainsi : « lorsque S. M. approcha de Memphis, les rebelles étaient sortis pour combattre contre lui ».

La forme complète du passé antérieur se trouve fréquemment dans l'inscription de Piankhi , l. 15 « lorsqu'ils furent descendus en barque, ils arrivèrent », de même l. 17, 29, 61, 76, 84, 109. Je ne puis citer tous les exemples dont fourmille cette inscription, à tel point qu'on serait tenté de rendre la forme verbale avec l'auxiliaire comme étant un simple passé historique, suivant l'interprétation de M. Erman[3].

Ligne 89, on trouve un passage embarrassant, qui s'expliquerait si la ligne ne commençait pas par une lacune . . . . . Les traductions de Rougé et de Breasted ne laissent pas que de m'étonner : « . . . . . jusqu'à ma venue. Il s'assit sur son cheval, il ne se fia pas à son char. Il partit (en barque) par crainte de S. M. . . . . », « until I return. He mounted upon a horse, he asked not for his chariot, he went North in fear of His Majesty ». A première vue il semble qu'il y ait là un simple passé historique, mais il est clair que l'homme qui monte à cheval parce qu'il ne veut pas de son char, ne descend pas le fleuve en barque. Il y a là une contradiction patente. doit être le commencement de la phrase. « Après qu'il (le roi de Saïs) fut parti par crainte de Sa Majesté, au matin S. M. s'approcha de Memphis. » La lacune ne nous permet pas de

---

(1) Mariette, *Mon.*, pl. VII.

(2) Maspero, *Études de myth. et d'arch.*, III, p. 219.

(3) *Gramm.*, 3e édit., § 359, forme de la narration employée surtout pour des verbes indiquant le mouvement.

comprendre ce qui précède; mais il semble qu'il y a là une comparaison : le roi nous dit que l'ennemi est semblable à un coureur très rapide qui parcourt les nomes du Nord en peu de temps, parce qu'il aura eu recours au cheval plutôt qu'à un char.

L'auxiliaire peut être employé avec la forme du verbe dans le sens du futur. Il est surprenant qu'en général les grammairiens ont méconnu cette manière d'exprimer le futur. On la cherchait en vain dans les grammaires d'Erman et de Sethe. Seul Rougé nous dit que les affixes , , n'indiquent pas nécessairement le prétérit : « Le temps simple ou présent-aoriste a pour corrélatif un aoriste avec tendance vers le passé qui se distingue par l'insertion de avant le pronom affixe, et qui laisse l'indétermination du temps. signifie je fais, je fis, j'ai fait, et même je ferai[1]. »

Jusqu'à présent, à de rares exceptions près, les traducteurs se sont trop assujettis à la règle qu'on trouve dans les grammaires, que le passé s'exprime par la forme . Et pourtant le sens aurait dû faire comprendre que dans maint cas la grammaire était en défaut. Voici par exemple un roi qui au moment où il monte sur le trône, a un songe qui lui prédit un brillant avenir. Il est évident que ces promesses ne sont pas encore exécutées, mais qu'elles s'exécuteront; les verbes devront donc être au futur[2]. Un jeune souverain est ou en Nubie près de Napata, ou même en Thébaïde, et l'interprète d'un songe lui dit ceci : , que je traduirais ainsi : « tu as le pays du Sud. Tu prendras possession du pays du Nord, la double couronne orne ta tête, le pays te sera donné dans toute sa longueur et sa largeur ». Maspero, dans sa traduction anglaise, met tout au futur, moins la dernière phrase[3] : « (for) there is given to thee the earth in all its width ». Le roi, bien loin de posséder tout le pays, devra en conquérir une grande partie; on ne peut donc pas encore dire que le pays lui a été donné dans son entier.

Dans les innombrables formules de promesses qui se trouvent dans les inscriptions des temples le verbe doit presque toujours être traduit par le futur. Ainsi dans ces expressions si fréquentes : [4], ou celle-ci [5], ou encore [6], il faut traduire : « je te donnerai d'accomplir un nombre infini de périodes Sed, je te donnerai des années éternelles », et surtout dans ce dernier cas « je te donnerai de renouveler ton apparition sur le trône d'Horus, comme Ra ». La reine à qui l'on fait ces promesses est jeune, elle est au commencement de la vie, par conséquent tout ce qui touche à la durée de cette vie est pour l'avenir. J'en

---

(1) *Gramm.*, § 266 et 272.

(2) Stèle du songe, Mariette, *Mon.*, pl. VII.

(3) Maspero, l. 1, p. 217.

(4) *Deir el Bahari*, I, pl. 9, 11, 21.

(5) *Ibid.*, pl. 11, 16.

(6) *Ibid.*, pl. 19.

conclus donc que la forme que M. Erman appelle ou vocalisée , peut exprimer le futur aussi bien que le passé comme dans ces exemples, cités par M. Erman, § 311, «les cheveux ne recroîtront plus» et § 315, «il urinera et guérira de suite».

J'en reviens à l'auxiliaire avec la forme exprimant le futur. L'exemple est tiré du *Livre des Morts,* chap. XXII : «Le chapitre du don de la bouche au défunt, dans le monde inférieur. Il dit : je brille sortant de l'œuf, dans le monde inférieur, on m'a donné une bouche, et des paroles qui en sortent en présence des dieux du Douat. Je ne serai pas repoussé par les puissances du grand dieu, Osiris le maître de Roset, celui qui est sur l'escalier (d'Abydos), , j'irai quand je voudrai dans l'île de feu, pour éteindre le feu qui en sort.» La visite à l'île de feu ne peut être une chose passée, puisque le défunt sort seulement de l'œuf, et quant au sens de comme préfixe du futur, il est confirmé par la variante , qui pourrait signifier : «toutes les fois que je voudrai». Ainsi la forme que nous avons vue si souvent indiquer un passé, est ici clairement au futur.

On peut se demander si seul n'est pas aussi la marque du futur dans une expression de ce genre : . Cette expression se trouve dans des scènes d'offrande lesquelles n'ont aucune indication de personne ni de temps, comme celle-ci : ou . D'après M. Erman (§ 358), l'expression serait un passif : «ein mit Leben beschenkter», et le verbe indiquerait le but, l'intention : «afin qu'elle reçoive la vie». Pour ce qui est de , je me range complètement à l'interprétation de M. Erman. est ici une manière d'indiquer un participe passif : «qui a reçu la vie». a pour variante . Mais je traduirais par un simple futur : «par l'offrande du parfum, ou l'offrande du parfum faite, elle vivra éternellement». On remarquera que cette expression est en général la conséquence d'un acte précédent[1]. Le roi a fait ses monuments à un dieu, la conséquence en est : «il sera pour lui (pour le dieu) vivant éternellement». veut dire «en raison de son action, comme payement de la dette que le dieu a envers lui». La vie éternelle est la contre-partie de ce que le roi a fait pour le dieu. L'expression est la même lorsque le roi peut citer ses actes envers plusieurs dieux. Après que T. III a élevé des monuments à Senousrit et au dieu nubien Dedoun, «il sera pour eux, vivant éternellement». Il est probable qu'on pourrait trouver d'autres cas où sert à rendre le futur.

En résumé, l'auxiliaire exprime avant tout le rapport de temps, très souvent ce que nous rendons en français par le passé antérieur ou par le plus-que-parfait, ou par des conjonctions telles que : lorsque, quand, après que, qui expriment le moment

---

[1] *Urkunden,* IV, p. 214 et 816.

où un événement s'est passé, où un fait, une action, un acte ont eu lieu, dans ce que M. Golénischeff appelle une proposition circonstancielle; mais il peut aussi, plus rarement il est vrai, marquer le futur. Pour l'auxiliaire comme pour d'autres formes du verbe, la détermination de temps ressort moins de la forme que de la place du verbe dans la phrase, et du contexte.

Édouard Naville.

NOTES ET REMARQUES

PAR

GUSTAVE JÉQUIER.

XXVII. — MOULINS FUNÉRAIRES.

La coutume de déposer dans un tombeau de petits moulins en pierre pour permettre au mort de réduire en farine, au fur et à mesure de ses besoins, le grain dont on l'approvisionnait, est fréquente à l'époque prédynastique[1], puis disparaît dès l'Ancien Empire. La cause en est aisément explicable par l'évolution toute naturelle des idées funéraires : certaines besognes subalternes arrivent peu à peu à être considérées comme peu dignes de personnages possesseurs pendant leur vie de grandes richesses et d'un nombreux personnel, après leur mort d'un tombeau luxueux; la représentation des serviteurs à l'œuvre devait lui suffire, et dès lors il n'avait plus qu'à surveiller son train de maison dans l'autre monde comme il l'avait fait ici-bas. La tâche de broyer le grain fut donc confiée à des images de servantes que nous voyons à l'ouvrage dans de nombreuses statuettes de pierre de l'Ancien Empire[2] aussi bien que dans les groupes de bois stuqué du Moyen Empire[3] et dans les tableaux peints ou sculptés sur les parois des tombes et les stèles[4]. C'est en somme le même processus que celui par lequel, plus tard, les statuettes funéraires du mort se transforment en *oushabtis* ou serviteurs.

L'idée du mort devant moudre lui-même son grain ne s'était cependant pas tout à fait perdue, puisque nous retrouvons sous la XVIIIe dynastie une statuette du grand prêtre de Memphis Ptahmes agenouillé devant un moulin de forme assez primitive et occupé à broyer sa farine[5].

---

(1) J. de Morgan, *Recherches sur les origines*, II, p. 100; Petrie, *Diospolis parva*, p. 47; Ayrton-Loat, *El Mahasna*, p. 31, etc.

(2) Borchardt, *Statuen und Statuetten* (*Catal. gén. du Caire*), n°s 110, 114, 115. Musée de Florence, n° 1494 (Petrie, *Photogr.*, n° 5-7); Capart, *Recueil de Monuments*, pl. LIII, etc.

(3) Borchardt, *op. cit.*, n°s 237, 243; Garstang, *Burial customs*, p. 128; Schäfer, *Priestergräber am Totentempel des Ne-user-Re*, p. 67.

(4) Newberry, *Beni Hasan*, I, pl. XII; II, pl. VI; Lange-Schäfer, *Grabsteine des mittl. Reichs* (*Cat. gén. du Caire*), pl. CXVI, n°s 994-996. Cf. Maspero, *Proc. of Soc. Bibl. Arch.*, XX, p. 137, et Borchardt, *Zeitsch. für äg. Spr.*, XXXV, p. 122.

(5) Gardiner, *Zeitsch. für äg. Spr.*, XLIII, p. 55.

Nous possédons encore deux monuments qui doivent rentrer dans la même catégorie, monuments bien connus, mais mal identifiés en suite du terme de « tables d'offrandes » qui leur a été attribué lors de leur découverte : ce sont les deux « tables » d'albâtre trouvées par Mariette dans un des plus anciens mastabas de Saqqarah et dont la forme même ne peut laisser aucun doute sur leur destination réelle [1]. La surface légèrement incurvée, relevée à l'avant, est exactement celle des moulins préhistoriques et donne le même profil que les représentations figurées de l'Ancien et du Moyen Empire; de plus, en arrière, une petite rainure aboutit à un godet hémisphérique creusé dans le cylindre qui est placé entre les arrière-trains des deux lions-supports et devant servir de déversoir pour la farine moulue : cet élément est aussi parfaitement visible dans les figurations déjà citées.

La destination de ces objets est donc des plus claire, et l'on doit renoncer à les faire rentrer dans la catégorie des tables d'offrandes ou des tables à libations, genres de monuments avec lesquels ils n'ont pas le moindre rapport. Il est cependant à remarquer que ce ne sont point là des ustensiles d'usage courant, mais des modèles de grand luxe faits exclusivement pour l'usage du mort. Ce sont de véritables œuvres d'art que pouvait utiliser un grand seigneur comme l'était sans doute le propriétaire inconnu de la tombe de Saqqarah, et non des meuniers de métier qui ont l'habitude de se servir d'ustensiles plus simples et mieux adaptés à leur but : l'albâtre en effet est une pierre tendre qui ne peut se prêter au broyage du grain.

On a déjà établi la comparaison entre ces deux monuments et celui qui a été découvert récemment dans le temple funéraire de Sahoura [2], groupe formé de deux lions accroupis servant de support à un plateau incliné au-dessous duquel était placé un vase mobile. La parenté de ces objets est évidente, et ici encore le terme de « table d'offrandes » est absolument inadmissible. Cet objet, qui mesurait primitivement 1 m. 05 cent. de longueur et autant de hauteur, à la tête des lions, est aujourd'hui très fragmenté, et il ne reste que peu de chose de la dalle inclinée, qui sans doute devait présenter une dépression à sa partie centrale; il a été trouvé à proximité immédiate du sanctuaire, dans la région des magasins et greniers, et cette circonstance est une preuve de plus en faveur de la nouvelle attribution que je propose pour cette classe d'objets du mobilier funéraire.

Nous pouvons donc considérer ces monuments comme les exemplaires les plus récents du moulin funéraire destiné à être utilisé par le mort lui-même. Il resterait encore à établir pourquoi dans les deux cas, ce sont des lions qui servent de support à l'ustensile, car il est peu probable qu'ils jouent simplement un rôle ornemental. Pour le moment je ne vois aucun indice qui nous permette de trancher la question.

---

[1] Mariette, *Mastabas*, p. 86; Borchardt, *Zeitsch. für äg. Spr.*, XXXVI, p. 5; Capart, *Les monuments dits Hycsos*, p. 39.

[2] Borchardt, *Das Grabdenkmal der Kgs. Sahu-Re*, I, p. 112.

XXVIII. — ORIGINE DE LA COIFFURE *NEMES*.

Le couvre-tête en étoffe n'appartient, aux anciennes époques, qu'au roi seul, et c'est beaucoup plus tard seulement que les simples particuliers adoptent des coiffures du même type, qui n'ont cependant jamais les caractères très particuliers de celle des pharaons.

Depuis Champollion, nous avons l'habitude de désigner cette coiffure royale par le mot copte ⲕⲁⲗⲩⲧ « *cuculla*[1] », mot dérivé de la racine égyptienne 𓋴𓏏𓏏𓏏 « envelopper[2] » et qui s'adapte bien à l'objet en question, mais dont l'original égyptien n'est pas employé dans ce sens, du moins à notre connaissance. Le nom ancien est toujours *nemes* 𓋴𓈖𓊪𓏏𓏏𓏏; il désigne une sorte de coufieh en étoffe rayée[3], de forme carrée, pliée et disposée d'une façon spéciale[4] qui lui donne son aspect si caractéristique : serrée sur le sommet de la tête et formant une large poche arrondie sur la nuque, elle laisse les oreilles libres et s'élargit des deux côtés, présentant comme deux ailes dont les extrémités retombent sur les pectoraux, tandis que, par derrière, un appendice cylindrique ou légèrement conique, sortant du milieu de la poche, descend le long de la colonne vertébrale[5].

La forme même de cette coiffure montre qu'elle n'était pas faite pour être appliquée sur une tête rasée ou à cheveux courts, car la poche aurait été vide et ne s'expliquerait pas; serrée comme elle l'est sur les tempes et le sommet du crâne, elle ne saurait pas davantage convenir à une perruque de forme ordinaire. Elle devait donc servir à recouvrir et à protéger de la poussière une chevelure naturelle ou postiche de forme spéciale, qu'il nous reste à rechercher.

Deux monuments, le torse de la collection Ludovisi au Musée des Thermes, à Rome, et le double Nil de Tanis au Musée du Caire, ont été, ce dernier surtout, l'objet de nombreuses discussions au sujet de la date à laquelle il convenait de les faire remonter. L'opinion émise récemment par M. Capart[6], opinion basée sur une

---

(1) Peyron, *Lex. ling. copt.*, p. 66.

(2) Ce mot peut être employé pour désigner une sorte de sac (Brugsch, *Dictionn. hiérogl.*, Suppl., p. 1260). Le sens «envelopper» n'est du reste pas certain; dans plusieurs cas il faudrait admettre plutôt celui de «replier, plisser», qui du reste serait aussi applicable ici.

(3) Dans les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire, elle est toujours peinte en blanc ou en jaune, avec trait rouge. Sur les statues, elle est le plus souvent jaune ou blanche, à lignes bleues.

(4) Sharpe, *Trans. of the Soc. Bibl. Arch.*, IV, 248; Bonnet, *Zeitsch. für äg. Spr.*, LIV, p. 79-86. La coufieh rectangulaire est en effet le principe de cette coiffure, mais en pratique, celle-ci est trop compliquée pour pouvoir se draper sur une perruque, et devait être cousue et empesée à l'avance.

(5) Dans les sarcophages du Moyen Empire, on voit paraître des coiffures en étoffe, nommées *Kha*, *Nous* (?) et *Âfnit* qui ont une certaine analogie avec le *Nemes*, mais ne se trouvent pas sur les représentations royales connues jusqu'ici. Nous nous bornons ici à l'étude du *Nemes* seul.

(6) Capart, *Les monuments dits Hyesos*, p. 26 et suiv. (extrait des *Annales de la Soc. royale d'Archéologie de Bruxelles*, t. XXVII).

solide argumentation et des rapprochements très suggestifs, semble de beaucoup la plus plausible et nous amène à les ranger parmi les plus anciennes images royales, donc à l'époque thinite.

Dans ces statues, la première chose qui attire le regard est une coiffure très particulière, avec des étages de petites mèches sur le front et de longues boucles roulées retombant par groupes de quatre sur les pectoraux et sur les omoplates; en plus de cela, les cheveux du sommet de la tête sont tirés en arrière et réunis en une lourde tresse de la même longueur que les boucles, tresse qui vient se placer entre les deux groupes dorsaux de ces dernières. Au cas où l'on aurait voulu protéger cette abondante chevelure au moyen d'un couvre-chef spécial, c'était évidemment la forme du *nemes* qui devait s'imposer, puisque chacune de ses particularités, qui ne s'expliquent pas par ailleurs, correspond à un des éléments de la coiffure en question : la poche d'arrière est des mieux appropriée à recouvrir les boucles postérieures relevées en une masse, et à les maintenir sur la nuque, tandis que celles de devant, plus difficiles à ramener, doivent rester en place et sont recouvertes par les pans de la coufieh qui retombent sur la poitrine. Quant à la grosse tresse, trop rigide pour être relevée comme les boucles, il n'y avait guère d'autre alternative que de pratiquer une ouverture au milieu de la poche pour la laisser sortir librement, quitte à en enfermer l'extrémité apparente dans une gaine souple ou rigide. Comme nous l'avons vu, c'est précisément cet appendice, inexpliqué jusqu'ici, qui donne à la coiffure *nemes* son aspect particulier.

De même que le grand collier de barbe de ces statues a pu, en dégénérant, donner naissance à la barbe postiche des rois d'Égypte; de même aussi il est resté d'une coupe de cheveux compliquée et tombée très tôt en désuétude, une coiffure qui devint classique : le sens artistique des Égyptiens aidant, une manière un peu sauvage de disposer la chevelure a pu provoquer l'invention d'un couvre-tête qui s'adapte admirablement à l'allure majestueuse des statues pharaoniques et dont les détails de coupe, les pans et surtout l'appendice postérieur nous permettent de reconnaître l'origine, presque sans hésitation.

Ce rapprochement nous permet en outre de constater que la coiffure à longues boucles et à grosse tresse appartient à une époque antérieure à l'Ancien Empire memphite, date à laquelle paraît le *nemes*, tant sur les statues comme celles de Khefren, Dadoufra et Mycerinus, que sur les sphinx. De plus, le fait que sur les exemplaires les plus anciens du *nemes*, les pans antérieurs sont absolument plats et ne présentent aucun renflement, comme cela serait le cas s'ils recouvraient les boucles tombant sur la poitrine, nous prouve qu'à ce moment déjà, ladite coiffure ou perruque n'était plus employée et que les appendices du *nemes*, sans utilité réelle désormais, ne se conservaient que par tradition. C'est donc, au point de vue archéologique, une confirmation de la théorie de M. Capart qui assigne à la coiffure en question, la période protodynastique.

XXIX. — QUELQUES PASSAGES DE SINOUHIT.

Les récents travaux de MM. Maspero et Gardiner, fac-similé des manuscrits, édition critique, traduction et commentaire, ont permis de serrer de plus près le texte du conte de Sinouhit; il reste cependant bien des passages difficiles dont le sens est encore loin d'être établi définitivement, et je voudrais chercher ici à élucider quelques-unes de ces phrases obscures.

La phrase de B 97-99 [illegible], a été rendue de la façon suivante dans la dernière traduction de M. Maspero[1] : « Les Bédouins qui s'enhardisaient jusqu'à résister aux princes du pays, je dirigeais leurs mouvements », et dans le commentaire de M. Gardiner[2] : « When the Asiatics became overbold (so as) to oppose the chieftains of the hill-tribes, I counselled their movements ». L'un et l'autre se sont évidemment mépris sur le rôle même de Sinouhit dans cette circonstance de sa carrière : nous sommes en présence, dans ce récit, de deux éléments différents de la population nomade du pays de Tenou, d'une part les Bédouins pillards, d'autre part les tribus mieux organisées, groupées sous l'autorité de chefs plus ou moins puissants. Sinouhit, dès son arrivée dans la région, a été accueilli par un de ces princes, qui lui a fait dans sa tribu une situation très importante : sa mission, dans le cas particulier, consiste donc non à favoriser les entreprises des Bédouins hostiles, mais à les empêcher ou à les réprimer. C'est donc dans le verbe employé ici que réside la difficulté, et nous devons chercher s'il n'est pas possible de l'interpréter d'une façon différente, plus conforme à la réalité des faits.

Comme l'établit M. Gardiner, le sens du verbe [illegible] — écrit ici par métathèse [illegible] —, est « discuter », comme on peut le constater en particulier au papyrus Prisse. Ce mot, en égyptien comme en français, renferme une idée d'opposition; cette nuance est plus accentuée dans certains passages des inscriptions de Siout et de Deîr-Rifeh, exemples cités par M. Gardiner, et qui ne me paraissent pas devoir appartenir, comme il le suppose, à un mot homophone, mais d'origine différente. Le sens de « dispute » souligné encore par le déterminatif, qui est ici [illegible] au lieu de [illegible], est fort clair : [illegible] « calmant la dispute (ou la querelle)[3] »; [illegible] « écartant toute chose mauvaise, les batailleurs vivant de dispute[4] ». Ailleurs, le même mot semble être opposé au verbe [illegible] « manger »[5].

---

[1] *Contes populaires*, 4e édit., p. 85.

[2] *Rec. de trav.*, XXXII, p. 228.

[3] Griffith, *The Inscr. of Siut and Dêr-Rife*, pl. XVI, l. 18 (*Der-Rifeh*, tombeau I).

[4] *Ibid.*, pl. XI, l. 7 (*Siout*, tombeau III).

[5] *Hierogl. Texts from the Brit. Mus.*, III, pl. XXXII (stèle n° 250). Je dois à M. Dévaud la communication de ce texte.

Ces exemples suffisent pour établir le sens du verbe , qui ne peut se traduire par «conseiller» pas plus que par «régler, diriger, commander[1]», mais bien par «*discuter, s'opposer, disputer*». La traduction de la fin de la phrase doit donc être : «je m'opposais à leurs mouvements».

Dans la nuit qui précède son duel avec un Bédouin qui l'avait défié, Sinouhit fait une série de préparatifs dont le texte du pap. de Berlin (l. 127-129) nous donne tout le détail, sous la forme suivante : , etc. Le début du récit offre une certaine difficulté, provenant sans doute d'une incorrection du texte, pour lequel nous n'avons malheureusement ici aucune variante.

La traduction que donne M. Gardiner dans son commentaire[2], «in the night I strung my bow», laisserait supposer qu'on peut considérer le mot comme un substantif, mais ce n'est évidemment pas là sa pensée, puisqu'il renvoie sans autre à un article de M. Schäfer[3], lequel admet bien que le verbe «die Nacht zubringen, in der Nacht liegen» peut être dérivé d'un mot identique signifiant «la nuit», mais considère que ce sens ne se trouve nulle part dans les textes. Du reste, l'interprétation proposée nécessiterait la présence de la préposition devant le mot et le qui suit ne s'expliquerait pas.

Si donc, comme il est des plus probable, le mot en question est un verbe, il lui manque un sujet, aussi la restitution de M. Maspero[4], qui ajoute un après le , est-elle très plausible; c'est même, semble-t-il, la seule acceptable. Nous aurions alors un verbe à la même forme et au même temps que les suivants, donc non pas une phrase principale suivie de plusieurs subordonnées, mais une série de phrases coordonnées, toutes sur le même plan. Dès lors le sens «passer la nuit» n'est plus admissible : il faut trouver un terme désignant une action, dont celles énumérées ensuite ne soient pas dépendantes, mais qui les précède simplement. Il suffit pour résoudre le problème de le poser de la façon suivante : Quelle doit être la première préoccupation, avant même de songer à fourbir ses armes, de celui qui a pour le lendemain matin un duel sérieux en perspective? Ce sera évidemment de prendre du repos, afin de descendre dans l'arène en pleine forme, dans les meilleures conditions physiques.

Nous pouvons donc admettre qu'à côté du sens bien connu et indiscutable de «passer la nuit», le verbe a aussi celui de «se coucher, se reposer, dormir»; il est même probable que c'est là son sens primitif, puisque le déterminatif représente toujours un homme couché sur un lit : l'idée de *nuit* est une idée secondaire appelée naturellement par la signification première du mot.

---

(1) Maspero, *Les Mémoires de Sinouhit* (*Bibl. d'étude*), p. 182.
(2) *Rec. de trav.*, XXXIII, p. 72.
(3) *Zeitsch. für äg. Spr.*, XXXI, p. 51-60.
(4) *Les Mémoires de Sinouhit*, p. 12, l. 7.

Dans le morceau lyrique par lequel Sinouhit exprime en même temps sa reconnaissance aux dieux pour la victoire qu'il vient de remporter et son ardent désir de retour au pays, la première phrase a donné lieu à des traductions divergentes et en somme peu satisfaisantes. Ce début a une importance particulière, puisqu'il donne le ton à cette sorte d'invocation tout entière : il est conçu comme suit : [illegible] [1], et a été rendu par «(Thus) has the god done in order to be gracious to him against whom he had been incensed (?), whom he had led astray into a foreign land [2]» et par «ainsi donc, le dieu s'est montré gracieux pour celui à qui on avait reproché d'avoir fui en terre étrangère [3]».

Ce texte ne contient aucune difficulté d'ordre lexicographique, mais il s'agit de savoir à qui, du dieu ou de Sinouhit, se rapporte le pronom [illegible], répété trois fois; si nous adoptons la solution la plus rationnelle, c'est-à-dire que ce suffixe doit s'appliquer à une seule personne, celle qui est désignée de la même façon dans les phrases suivantes, il est évident que c'est Sinouhit lui-même qui est en cause. C'est lui qui, — si nous traduisons littéralement les deux membres de phrase, dépendant au même titre du verbe principal — *s'est élevé en lui-même et a transgressé dans un autre pays,* c'est-à-dire qu'il a eu, dans un moment d'égarement, assez d'orgueil pour oser enfreindre un des devoirs les plus sacrés d'un officier égyptien, abandonner son poste et déserter, coup de tête dont il subit encore les conséquences après de longues années.

Sinouhit reconnaît sa faute à l'occasion de son succès, qui lui paraît être le signe que les dieux ne sont plus irrités contre lui et qu'il peut maintenant s'attendre à un revirement complet en sa faveur; ainsi dans la phrase suivante, il constate que *maintenant son cœur est lavé,* c'est-à-dire qu'il se sent pardonné, et le reste du morceau s'enchaîne de la façon la plus normale.

Le mot [illegible], qui paraît dans la description des funérailles prévues pour Sinouhit [4], ne désigne ni un traîneau funéraire ni un corbillard [5], mais bien un sarcophage en bois, comme l'avait du reste déjà reconnu M. Davies [6]. Une des scènes du tombeau de Zau [7] est absolument concluante à cet égard, puisqu'on y voit des menuisiers en train de mettre la dernière main à un de ces grands cercueils carrés en usage au Moyen Empire. La confusion provient de ce que, dans un autre tableau de la même tombe [8], la scène qui accompagne l'inscription représente le traîneau sur lequel on

---

(1) *Pap. Berlin*, l. 147-149; cette phrase ne se trouve pas dans P. R.
(2) Gardiner, *Rec. de trav.*, XXXIII, p. 80.
(3) Maspero, *Contes populaires* (4e éd.), p. 87-88.
(4) *Pap. Berlin*, l. 194.
(5) Gardiner, *Rec. de trav.*, XXXIII, p. 92; Maspero, *Contes pop.* (4e éd.), p. 92.
(6) *Deir el Gebrawi*, II, p. 11.
(7) *Ibid.*, pl. X.
(8) *Ibid.*, pl. VII.

transporte la momie au tombeau. Ici le mot ne désigne pas le traîneau lui-même, mais son contenu, le sarcophage, sommairement indiqué par deux traits entre les montants du dais, et par les deux oudjas.

Dans notre texte, il est évidemment question du même objet, le sarcophage au-dessus duquel on dresse le baldaquin —. Nous sommes donc en présence des deux mots, assez peu connus, employés pour désigner au Moyen Empire le cercueil anthropoïde , et le grand sarcophage extérieur .

Le sens de «tables d'offrandes» attribué, de façon très dubitative du reste, au mot *ābaou* dans la phrase , est à tous points de vue inadmissible [1]. Déjà le terme «à la bouche» ou «à la porte [2]», pour dire «devant une table d'offrandes», serait bien difficile à justifier; de plus, le mot *ābaou* est au pluriel, et nous connaissons assez la disposition des tombeaux de l'époque pour savoir qu'il se trouvait dans chaque sépulture particulière une seule table d'offrandes.

Quant au mot lui-même, je ne connais aucun cas où il soit employé dans ce sens; le déterminatif, qui pourrait nous donner une indication précieuse, est malheureusement peu clair : c'est un trait horizontal gras, plus semblable à un qu'à autre chose; M. Gardiner le transcrit par [3], M. Maspero par .

Enfin, il s'agit de l'abatage de la victime pour la cérémonie funéraire. Or le rituel de l'Ap-ro nous donne des renseignements très précis sur les phases successives de cet office, qui se déroule toujours devant la statue du mort ou devant sa momie enfermée dans le cercueil et dressée à la porte du tombeau; seule la scène de l'abatage du bœuf se passe en dehors : ce n'est pas un sacrifice rituel, mais une simple opération de boucherie qui doit fournir aux prêtres deux éléments nécessaires à la continuation de la cérémonie, la jambe de devant et le cœur, et en même temps sans doute, mais accessoirement, la viande destinée à garnir le garde-manger du mort.

Je n'ai pas la prétention de résoudre la question et de donner une traduction satisfaisante de ce passage évidemment corrompu et que nous ne pouvons rétablir, faute de variantes. Je voudrais seulement attirer l'attention sur une coïncidence qui n'est certainement pas fortuite, la ressemblance du mot [7] avec le nom du sceptre , qui fut à l'origine une arme, puis devint l'insigne de commandement des grands seigneurs [4], pour n'être plus, au Nouvel Empire, qu'un instrument de culte, de même que la peau de panthère des chefs était devenue, avec le temps, un costume de prêtre.

---

[1] *Pap. Berlin*, l. 195-196. Gardiner, *Rec. de trav.*, XXXIII, p. 93; Maspero, *Mém. de Sinouhit*, p. 16, l. 8 et p. 66. Dans sa dernière traduction (*Contes pop.*, p. 92), le mot est traduit par «stèles funéraires».

[2] Ce sens est parfaitement clair dans un passage qui précède immédiatement celui-ci.

[3] *Litterarische Texte*, II, pl. XIe.

[4] En plus des nombreuses représentations de personnages de l'Ancien Empire, plusieurs passages de textes des pyramides : *Ounas*, 184, 206, 274, 473, 478; *Teti*, 366; *Pepi Ier*, 311, 357, 364, 613, etc.

Ce casse-tête primitif, appelé parfois [illegible], [illegible], [illegible], ou [illegible], mais dont le nom le plus fréquent est *āba*[1], se trouve entre les mains du prêtre ou du roi faisant la consécration des offrandes[2]. Dans le cas particulier, l'officiant vêtu de la peau de panthère fait le geste d'assommer le bœuf que les subalternes égorgent aussitôt[3]. Bien que destiné à un simple geste, cet objet figure presque toujours dans le nécessaire de l'Ap-ro[4]; dans le tableau de Deir el Gebrawi, cité plus haut, il se dresse à côté du sarcophage en fabrication, comme un instrument de première importance.

Il ne s'agit évidemment pas dans notre texte du nom même de l'objet, mais d'un de ses dérivés, dont le sens doit se rapporter à la consécration des offrandes.

G. Jéquier.

---

(1) Lacau, *Sarc. ant. au Nouv. Emp.*, II, p. 157.

(2) Naville, *Deir el Bahari*, pl. LXXVII; Gayet, *Temple de Louxor*, pl. IX, XXXIV, XXXIX, XL, XLIV, etc., et surtout très fréquemment dans les temples ptolémaïques.

(3) Schiaparelli, *Libro dei Funerali*, pl. LV, LXII; Virey, *Tombeau de Rekhmara*, pl. XXXII.

(4) Lefébure, *Hypogées royaux*, II, pl. LXVI; tableaux des tombeaux de Kha-m-hat, Amenemheb, Menkheper, et autres.

DEUX MOTS MAL LUS

PAR

EUGÈNE DÉVAUD.

Les textes hiératiques du Nouvel Empire présentent deux noms : l'un signifiant «boulanger», l'autre désignant un certain «minéral», sous des graphies dans lesquelles le signe initial est toujours . Jusqu'ici, on a universellement transcrit ce signe par ou et lu les deux mots *ḫntj*. Je voudrais montrer que doit se transcrire par dans le premier de ces mots, dans le second par , et que les mots doivent être lus *rtḥtj* et *stj*.

Avant d'entamer la discussion proprement dite, je crois bon de donner les principaux exemples hiératiques des deux mots. Ce sont :

pour *rtḥtj* : , *Pap. Ebers*, 50, 17 (cf. STERN, *Papyros Ebers*, Glossar, p. 61); , *Pap. Pétrograde* 1116 A, vs., 140 (cf. GOLÉNISCHEFF, *Les Papyrus hiératiques N°N° 1115, 1116 A et 1116 B de l'Ermitage impérial à Saint-Pétersbourg*, pl. 20); *Anast. II*, 8, 3 (cf. MASPERO, *Du genre épistolaire*, p. 38; BRUGSCH, *Dict.*, Suppl., p. 949) = *Sall. I*, 7, 7; , *Pap. Hood*, 2, 14 [1] (cf. MASPERO, *Études égyptiennes*, II, p. 63; BRUGSCH, *Die Aegyptologie*, p. 220); *Pap. Leide* 348, 10, 4; , *Tablette de l'University College* (cf. SPIEGELBERG, *Rec. de trav.*, XIX, p. 92). Il y a lieu de noter ici qu'à côté de la forme *rtḥtj* (nisbé de *rtḥ.t* «boulangerie») se trouve la forme *rtḥw* (partic. de *rtḥ*), cf. *sprw* et *sprtj* [2] «suppliant» : , *Pap. Bibl. nat.* 207, 208 et 209 (cf. SPIEGELBERG, *Rechnungen aus der Zeit Setis I*, pl. 7 *a*, *b* et *c*; 8 *a* et *b*; 10 *a*, col. 2, 2-4); , *Pap. Bibl. nat.* 204 et 205 (cf. *ibid.*, pl. 3 *a*, 6, et 4 *a*, col. *b*, 1);

pour *stj* : , *Ebers*, pass. (cf. STERN, *op.* et *loc. cit.*); *Hearst*, pass. (cf. REISNER, *The Hearst medical Papyrus*, p. 35); *Pap. Leide* 348, vs., 13, 2 (cf. BRUGSCH, *Dict.*, p. 692); *Caire* 25247, vs., 13 (cf. DARESSY, *Ostraca*, p. 64); *Koller*, 4, 3 (cf. GARDINER, *Egypt. hierat. Texts*, 1re sér., I, p. 47, 9); *Harris*, 65 *a*, 3; 74, 2 (cf. PIEHL, *Dictionnaire du Papyrus Harris*, p. 73); *Pap. Boulaq* 3, 8, 19; 9, 9 (cf. MASPERO, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 37 et 41; BRUGSCH, *Dict.*, Suppl., p. 948); *Pap. Berlin* 3038, 3, 10 (cf. WRESZINSKI, *Die Medizin der alten Ägypter*, I, p. 131); *Pap. Brit. Mus.* 10059, 15, 10.15 (cf. WRESZINSKI, *Die Medizin der alten Ägypter*, II, p. 229); , *Pap. Brit. Mus.* 10059, 16, 7 (cf. WRESZINSKI, *op.* et *loc. cit.*); , *Pap. Berlin* 3038, 8, 6; 9, 2; 10, 3; 11, 3, 4 (cf. WRESZINSKI, *op.* et *loc. cit.*); , *ibid.*, 2, 4; 8, 1 (cf. *ibid.*).

*
* *

Nul n'ignore que le signe hiératique correspond à trois signes hiéroglyphiques : (MÖLLER, *Paläographie*, n° 90), (*ibid.*, n° 437) et (*ibid.*, n° 491). On peut donc comprendre que les transcripteurs aient transcrit par . Mais alors il eût fallu, pour avoir le droit de lire le mot * *ḫntj*, que l'emploi de comme

---

[1] On sait qu'il existe un double du *Pap. Hood* : le *Glossaire Golénischeff* (actuellement au Musée Alexandre III à Moscou); notre mot, d'après une gracieuse communication du premier possesseur du manuscrit, s'y trouve p. 2, l. 13.

[2] *Sprw* est fréquent, cf. par exemple *Paysan*, pass.; pour *sprtj* (nisbé de *spr.t* «prière»), cf. *PSBA*, XVIII, p. 196; *Siut*, III, 11; *Urk.*, IV, p. 1111, 2.9.

signe phonétique avec la valeur *ḫnt* fût établi; or, non seulement on n'a pas cité d'exemple d'une variante phonétique telle, par exemple, que *, mais encore, cet emploi de n'a pas été constaté par ailleurs dans des textes de bonne époque[1]. Bien plus, la lecture *ḫntj* de [2], ne rattacherait ce mot à aucun verbe connu qui expliquât la présence du déterminatif ou , comme c'est le cas, par exemple, pour , *Paysan* B 1, 169, , *Ebers*, 25, 14; 85, 5; 103, 10 (cf. en outre *Hearst*, 11, 12; *Pap. Leide* 344, 1, 2; *Anast. VII*, 3, 5 = *Sall. II*, 8, 2; *Orbiney*, 10, 8.9; 11, 1), *rḥtj*, c. ⲣⲁϩⲧ : ⲣⲁϧⲧ, de , *Ḥrḥtp*, 459, c. ⲣⲱϩⲉ : ⲣⲱϧⲓ. Voilà pour les arguments négatifs. La transcription de par ne pouvait rien donner non plus. Restait . Ici nous trouvons un verbe bien connu : [3], *Urk.*, IV, p. 83, 7; Düm., *Hist. Texte*, pl. 9; *Livre d'Apophis*, 4, 14; très fréquent en ptolémaïque, particulièrement avec comme complément direct. Ce verbe, dans les endroits que je viens de citer, signifie «soumettre», mais, comme le latin *subigere*, il désigne en outre une opération de boulangerie, «pétrir» ou quelque chose d'analogue. C'est, en effet, ce dernier sens qu'il convient d'adopter de préférence à un autre dans la traduction des mots suivants de la pancarte funéraire qui désignent un pain habituellement rond (○, ⊕, ⊗) : les variantes sont nombreuses et il faut au moins retenir, comme particulièrement suggestive, la suivante empruntée au tombeau de *Rḫmîr*ʿ où les mentions ont, en général, quelque chose de plus explicite : [4] *Mém. Miss. franç.*, V, fasc. 1-2, p. 102. — En tout cas, le sens que je viens d'indiquer pour *rtḥ* est attesté par le relief de l'Ancien Empire publié dans Wiedemann-Pörtner, *Aegyptische Grabrelief zu Karlsruhe*, pl. 4 : un personnage agenouillé montre, en accompagnant son geste des mots «vois ce(?)....», un gros pain rond à un autre personnage qui, également agenouillé, pétrit sur une pierre; or, derrière ce personnage se lit la légende : laquelle ne peut guère se traduire que par «le boulanger (*rtḥ-t*;) *Ng..n*[5]».

Dès lors, la transcription de par et la lecture *rtḥtj* me semblent pleinement justifiées.

Je crois néanmoins utile, pour prévenir des objections, d'ajouter un mot : *a.* sur les graphies hiéroglyphiques de *rtḥtj*; *b.* sur son étymologie; *c.* sur le signe .

---

(1) Cf. Erman, *Äg. Gr.*³, p. 292, D 28 et p. 295, F 4 et 5. Voir aussi *A. Z.*, XXXI, p. 63.

(2) Le signe doit être tourné à droite.

(3) Au Moyen Empire, du moins dans les rares exemples que j'en connais (*Kahun Papyri*, 1, 8; *Rituel Golénischeff*, 9, 2; 16, 4-5), *rtḥ* n'est déterminé que par .

(4) Cf. ⲟⲩⲱⲓⲕ ⲛ̀ⲛⲉⲣⲉⲛ, I *Paral.*, 16, 3 (Lagarde, *Orientalia*, I, p. 80), LXX., ἄρτος ἀρτοκοπικός.

(5) M. Wiedemann (*op. cit.*, p. 30) rattache ces mots, sans nul doute à tort, — la façon dont les cadres sont tracés le prouve — à ceux de la colonne voisine : (*sic*), etc., lesquels se rapportent seuls à la scène qu'ils dominent. Le titre et le nom des personnages sont souvent gravés derrière ceux-ci, en particulier quand il n'y a pas d'espace au-dessus (l'espace qui est devant est réservé à la légende relative au travail exécuté), cf. *op. cit.*, (pl. 4, reg. infér.), (pl. 5, 3ᵉ reg.), (*ibid.*, reg. infér.), etc. Je ne puis malheureusement citer aucun exemple d'un nom propre d'homme de la forme *Ng..n*.

a. Les exemples hiéroglyphiques de *rtḥtj* sont peu nombreux; les seuls qui, à ma connaissance, soient certains sont [illegible], *Beni Hasan*, I, pl. 29[1] et [illegible], L., *D.*, III, 237 *c*. Ces graphies ne prouvent évidemment rien contre ma thèse; elles montrent simplement que les sculpteurs anciens ont commis la même faute de transcription que les égyptologues; comparez d'ailleurs la substitution, au Moyen Empire, de [illegible] à [illegible] qui est constant sous l'Ancien Empire dans *tꜣ-rtḥ* ou *tꜣ-rtḥtj* (*Caire*, n° 28086, 46 [Lacau, *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*, I, p. 232]; *Caire*, n° 20762, 20 [Lange-Schäfer, *Grabsteine*, II, p. 395]).

b. Dans la dénomination du «boulanger», les peuples ont pris pour point de départ l'une ou l'autre des deux opérations principales auxquelles le boulanger soumet le pain : pétrir et cuire. Les Hébreux (אֹפֶה), les Grecs (ἀρτοκόπος = ἀρτοπόπος), les Allemands (Bäcker) ont considéré le fait «cuire»; les Latins (*pistor*), au contraire, le fait «pétrir» (*pinsere* = piler). On voit que les Égyptiens sont dans ce dernier cas.

c. Le signe [illegible] est, je crois, assez communément considéré comme représentant un «outil», cf. Möller, *Paläographie*, n° 491. Le *Papyrus des signes* (17, 20) le met après le vase à lait, *mḥn*. Ne serait-il pas un objet de l'outillage du boulanger?

*
* *

A l'encontre de la lecture *ḫntj* du mot transcrit [illegible] allait naturellement la même raison que j'ai donnée plus haut : l'emploi non prouvé de [illegible] comme signe phonétique[2]. La transcription [illegible] paraissant d'emblée devoir être exclue, restait comme seule possibilité [illegible]. En fait, des textes hiéroglyphiques du Nouvel Empire présentent le mot avec le signe [illegible] ou l'une de ses variantes [illegible] : [illegible], *Urk.*, IV, p. 1099, 11; [illegible], *Pap. Nou* (*Brit. Mus.*, n° 10477), chap. 130, 133, 134 et 144, rubriques, d'après Budge; [illegible], *Mém. Miss. franç.*, XV, pl. 26 (coll. Sethe), cf. pl. 29. Du jour où était établie la lecture *st* de [illegible] dans [illegible], [illegible], et [illegible][3], il était permis *a priori* de lire [illegible], *stj*[4].

---

[1] La même forme pour le signe [illegible] se trouve à Béni-Hasan dans *tꜣ-rtḥ* (L., *D.*, II, 129).

[2] Peut-être est-ce cette raison qui a engagé M. Gardiner (*Egypt. hierat. Texts*, 1re sér., I, p. 41*, note 14) à marquer la transcription *ḫntj* d'un? — Le mot que Brugsch (*Dict.*, p. 1113) cite avec [illegible] n'a rien de commun avec ce dernier; c'est le mot *ḫnm.t* (cf. *Urk.* IV, p. 638, n°s 30 et 31; 1096, 13; *Zaubersprüche*, 1, 1.3).

[3] Cf. Erman, *Ä. Z.*, XLV, p. 128, note *n*. Aux exemples cités, on peut ajouter *Caire*, Inv. n° 43053 (Moret, *Une liste des nomes de la Haute-Égypte sous la VIIIe dynastie*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1914, p. 570) et *Caire*, n° 28118 (Lacau, *Textes religieux*, I, p. 103). Selon une très juste remarque que je dois à M. Loret, la lecture *st* de [illegible] dans *Tꜣ-stj* aurait pu être tirée depuis longtemps du *Pap. mag. Harris* (*Brit. Mus.*, n° 10042), 2, 10, où ce mot s'allitère avec [illegible], *stj* «remplaçant». Pour la distinction entre [illegible] et [illegible], cf. Junker, *Die Onurislegende*, p. 73 (*Denkschriften Wiener Akademie*, LIX).

[4] M. Rœder a sans doute eu l'idée de la chose (*Urkunden zur Religion der alten Ägypter*, p. 280, 282, 283 et 286).

La lecture *stj* de [illegible] repose, en fait, sur les données positives suivantes :

1. La variante de *sš m* [illegible] *ḥr mḥ.t n m;wj* (*Totb.*, éd. Lepsius, chap. 134, 8-9) ([illegible], *Nou*); pour que le scribe ait pu introduire le signe [illegible] dans notre mot, il faut qu'il ait eu en tête son homophone [illegible], saïte [illegible];

2. Les variantes de *T;-stj* dans *ḥpš-k m T;-wr ḥr wʿr.t-k m* [illegible] (*Ḥrḥtp*, 210-211) ([illegible], *Pyr.*, 1867 *a*); dans *Ddwn is ḥntj* [illegible] (*Ḥrḥtp*, 292) (— [illegible], *Pyr.*, 994 *b*, P; cf. 1476 *b*), et dans *dr-nk Iwntjw nw* [illegible] *m rn-k pwj n stj Rʿ* (*Pap. mag. Harris*, 2, 10 [1]); si le scribe et le décorateur ont introduit le signe • dans la graphie du nom de la Nubie, c'est que [illegible] auquel ils l'ont emprunté est homophone de ce nom;

3. Enfin, la graphie phonétique de *stj* dans *ḏd mdw ḥr ḥḥ 8 sš m ḳnî.t m* [illegible] *ḥr dr.t n.t s* (*Caire*, n° 28083, côté 3, 3e reg., l. 136 [2] dans Lacau, *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*, I, p. 181); que [illegible] soit bien le même mot que [illegible], cela est évident; cela découle entre autres du voisinage dans lequel ce mot se trouve de [illegible], les deux mots *stj* et *ḳnî.t* allant souvent ensemble (*Mém. Miss. franç.*, XV, pl. 26 et 29; cf. pl. 73; *Pap. Boulaq* 3, 8, 19; 9, 8-9; Daressy, *Annales du Service des Antiquités*, XVI, p. 225).

La transcription [illegible] de [illegible] et sa lecture *stj* étant ainsi fixées, je crois utile, comme je l'ai fait pour *rtḥtj*, d'ajouter quelques mots : *a.* sur les graphies hiéroglyphiques de *stj*; *b.* sur son étymologie et sa signification; *c.* sur le signe [illegible].

a. Il n'existe pas d'exemple hiéroglyphique de *stj* [illegible] antérieur au Nouvel Empire. Au Nouvel Empire, à côté de la forme [illegible] ou var. (*q. v. supra*) on trouve [illegible], *Totb.*, chap. 125, 130, 133, 134, rubriques, d'après certains manuscrits, en particulier *Ani*, ou [illegible] pass., etc. : même phénomène que pour *rtḥtj* de substitution d'un signe hiéroglyphique à un autre, due à la similitude de la forme hiératique de ces signes. Mais la substitution de [illegible] ou de [illegible] à [illegible] remonte haut; on la trouve déjà sous la VIIIe dynastie : [illegible], *Caire*, Inv. n° 43053 (Moret, *Une liste des nomes de la Haute-Égypte*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1914, p. 570); au Moyen Empire elle est commune. Particulièrement curieuses, en raison du cumul des signes [illegible] ou [illegible] et [illegible], sont les variantes [illegible] et [illegible] citées plus haut.

b. Le *stj* est — cela résulte de plusieurs passages, en particulier de ceux du *Totenbuch* — un minéral qui était utilisé en peinture, vert (?) d'après Brugsch (*Dict.*,

---

(1) Budge, *Egyptian hieratic Papyri*, p. 35, et Akmar, *Sphinx*, XX, p. 8 : [illegible]. On peut se demander si le signe effacé dans [illegible], *Sinouhe* B, 226, n'est pas notre •.

(2) Cf. Roeder, *Urkunden zur Religion der alten Ägypter*, p. 215.

Suppl., p. 948), peut-être rouge d'après M. Gardiner (*Egypt. hierat. Texts,* 1re sér., I, p. 41*, note 14), jaune d'après M. Rœder (*Urk. z. Relig. d. alt. Ägypter,* p. 282, 283 et 286) et M. Daressy (*Ostraca,* p. 64); Brugsch (*Dict.,* p. 1113), Maspero (*Mémoire sur quelques papyrus du Louvre,* p. 38 et 41), Piehl (*Dictionnaire du papyrus Harris,* p. 73) y voient «l'argile». Pour Brugsch (*Dict.,* Suppl., p. 948) «, *χnti*» signifiait proprement («wörtlich») «minéral du pays de *χnti*». Je partage l'avis de l'illustre maître : est la nisbé de , comme, selon toute apparence, , *Zaubersprüche,* 13, 7; 15, 6; , *Urk.,* IV, p. 715, 4, cf. *Pap. Leide* 344, r., 3, 2, est celle de , *Wni,* 38, 41; , *Brit. Mus.,* 411 = 1144 (Budge, *Guide,* Sculpture, p. 115). Ce qui du reste en est pour ainsi dire la preuve certaine, c'est que le *stj* est justement parmi les produits nommés *Urk.,* IV, p. 1099, 11 et *Koller,* 4, 3, comme importés de Nubie. Selon M. Virey (*Mém. Miss. franç.,* V, fasc. 1, pl. 6 et p. 35), il est mis dans des jarres; c'est sans doute ce qu'indique aussi le papyrus Koller, l. l., par les mots [1]. Les jarres du tombeau de *Rḫmir'* sont blanches, d'après ce qu'affirme M. Sethe (*Urk.,* IV, p. 1099, 11); ne serait-ce pas que le *stj* est blanc? On sait que les Égyptiens faisaient usage de la couleur blanche, entre autres dans l'illustration des papyrus funéraires. Pour conclure, je voudrais proposer de traduire par «terre de Nubie» (comp. terre de Sienne, terre d'ombre, pr. d'Ombrie).

c. On considère assez généralement le signe , sur la foi des variantes des diverses époques, comme représentant une sorte d'arc (sans la corde); cependant, M. Erman (*Aeg. Gr.*[3], p. 310, T 26 et 31) montre un doute à cet égard[2]. Je crois, quant à moi, non seulement que est bien un arc, mais encore que son nom, **st,* quoique — et ∩ ne permutent pas ou guère sous l'Ancien Empire[3], est de la même famille que ∩ (comp. , *Pyr.,* 443*a* et — pass.; le poste du menu funéraire *ḏwiw ššr* (*sḫr*), où *ššr* (*sḫr*) est déterminé tantôt par tantôt par —). Le signe est toujours figuré debout — pourquoi, je l'ignore — jusqu'au début du Nouvel Empire[4]; dès lors (cf. *Urk.,* IV, p. 7, 3), il est souvent représenté couché.

Eugène Dévaud.

Fribourg (Suisse), novembre 1917.

---

[1] Cf. , *Harris,* 65 *a,* 3; 74, 2. Pour les jarres *snw,* non *šnw* ou *šny* (Gardiner, *Egypt. hierat. Texts,* 1re sér., I, p. 47, 9 et p. 41*, note 14), cf. Lacau, *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire,* I, pl. 32, nos 52 et 53.

[2] M. Meyer (*Histoire,* éd. franç., II, p. 57) trouve que peut difficilement passer pour un arc.

[3] Cf. Sethe, *Ä. Z.,* XLIX, p. 22.

[4] Plus ancien exemple à moi connu : Quibell, *Hierakonpolis,* pl. 58.

UN

PAPYRUS FUNÉRAIRE DE BASSE ÉPOQUE

AUX MUSÉES ROYAUX DU CINQUANTENAIRE DE BRUXELLES

(AVEC DEUX PLANCHES)

PAR LOUIS SPELEERS.

Nous savons depuis longtemps que les Égyptiens avaient l'habitude de déposer dans le cercueil, des amulettes dont la destination magique ne fait aucun doute. Le *Livre des Morts* contient des chapitres relatifs à certains de ces objets : 155, du pilier; 156, de la boucle; 166, du chevet; 167, de l'oudjat...

Ils ajoutaient aussi au cercueil des textes religieux, des prières, des hymnes..., le *Livre des Morts* lui-même, dont le but était d'assurer au titulaire certaines satisfactions à son entrée et pendant son séjour dans l'autre monde. Le plus souvent, ces versions ne sont pas complètes. La tendance à les résumer s'explique sans doute par le désir de diminuer les frais matériels de l'enterrement. Des réductions de textes funéraires de ce genre se lisent également sur les stèles et sur les objets constituant le mobilier funéraire, sur lesquels une formule étrangement écourtée remplace un ensemble d'idées parfois étendu. Il arrive que le texte funéraire dont la version originale est très considérable se trouve résumé en une seule feuille; c'est le cas pour le fragment de papyrus qui nous occupe et qui fait partie des collections des Musées Royaux du Cinquantenaire (n° d'inventaire E. 5298). Il fut acquis à Thèbes en 1900, par M. J. Capart, lors de l'achat du papyrus de Neferrenpet[1] et offert aux Musées Royaux par Mme Isabelle Errera. Mesurant 0 m. 21 cent. × 0 m. 17 cent., il est couvert de 11 lignes d'écriture hiératique au recto, et d'une seule ligne au verso. Ce dernier détail est important, car il prouve peut-être que nous avons affaire à un phylactère comme ceux qui garnissent les cercueils dès avant la basse époque.

Attirant notre attention sur ce détail, M. Capart émit l'opinion que cette ligne du verso constitue le titre même du morceau; en effet, elle apparaît lorsque le papyrus est roulé; après l'avoir ouvert seulement, le lecteur pouvait prendre connaissance du texte funéraire qu'il renferme. Cette opinion est corroborée par l'existence d'un texte de basse époque dont M. Möller a récemment esquissé le contenu (*Amtl. Ber. der Kgl. Mus. Berlin*, 1918, mai, p. 182). Dans un papyrus démotique trouvé à Abusir el Meleq, on relate la conversation d'un prêtre et d'un roi, relative au *Livre magique de la*

---

[1] E. 5043, un *Livre des Morts* de la XVIIIe dynastie, publié en 1917 par l'auteur chez Vromant et Ce, Bruxelles.

respiration. Ce livre était écrit sur les bandelettes du roi Psammétique et avait un but nettement protecteur[1], c'est-à-dire qu'il constituait un véritable phylactère. Ajoutons qu'il existe des papyrus funéraires contemporains, dont le contenu est identique au *Livre que mon nom fleurisse*, mais dont le titre porte «Livre (second) de respirer (le vent); livre qu'on dispose sous la tête du mort», comme un de ces objets magiques accompagnant le mort dans son cercueil et placés à un endroit déterminé.

Si cette opinion est justifiée, il faut en tirer la conséquence suivante. Le verso est un titre; celui-ci doit donc indiquer d'une manière générale la teneur du fragment. Or cela n'est pas le cas comme on le verra plus loin, comme c'est du reste le cas, pour un grand nombre de chapitres du *Livre des Morts*, dont le titre ne correspond pas à la teneur. Cependant, la plupart des papyrus du même genre placent la même phrase, corrompue ou résumée au verso de la feuille, de telle manière que celle-ci roulée, la phrase apparaît toujours. Nous la prendrions donc volontiers comme une indication, une sorte d'étiquette non pas de ce que le papyrus contient en tant que morceau littéraire, mais de ce qu'est le papyrus en tant qu'objet magique. Et si c'est un phylactère, le verso doit l'indiquer. Malheureusement sa traduction prête à plusieurs sens. En restituant sa version corrompue au moyen des textes parallèles, on s'aperçoit qu'on pourrait lui appliquer un double sens, aussi bien celui de : «Phylactère efficace» que cet autre : «Ensevelissement; c'est une chose bonne». Dans le premier cas, comme me le fait remarquer M. Capart, le signe ⊼, représentant une bandelette par exemple, serait le déterminatif du mot *sm' t'* «phylactère»[2], et le membre de phrase suivant a la signification de : «que ce phylactère reste auprès de ton cadavre, sans te quitter. . . ». On peut objecter que certains textes donnent une autre version : «que la déesse Amentit reste auprès de ton cadavre sans cesse. . . ».

Dans le second cas, on a affaire à deux mots bien connus, mais dont le sens n'apparaît pas clairement. Le texte de Lieblein[3], p. XLVIII, verso, l. 1, montre bien que la confusion entre *Amentit* et le phylactère dont on recommande le maintien sur le corps, est complète.

Notre papyrus est bien conservé, mais le bord gauche a perdu près de 0 m. 05 cent. d'écriture. Comme beaucoup de ces papyrus, celui-ci débutait par le nom de la personne à laquelle il est destiné[4]; il n'en reste plus que : «*m*ᶜ *ḫrw*, né de *Iśgrt m*ᶜ *ḫrw*». Selon Lieblein, pages IV, XV, XVII, XXIX, XXXIV, il débutait par l'expression 𓂋 𓈖 ou 𓂋 𓋴 «dit N. N.». Par la forme des hiéroglyphes et par certaines graphies fautives ou

---

[1] Maspero (*Notices et extraits des mss de la Bibliothèque nationale*, 1883, p. 58) cite un papyrus que le propriétaire s'est fait «comme amulette protecteur de ses membres».

[2] 𓅱 𓋴 𓏏 𓏏 «enterrer, réunir à la terre»; comme substantif : «enterrement», réunion à la terre, de là «phylactère», c'est-à-dire l'objet relatif à l'enterrement.

[3] Lieblein, *Livre que mon nom fleurisse*, Leipzig, 1895, *Compte rendu* d'Émile Chassinat, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XXXI, 1895, p. 312.

[4] Lieblein, *op. cit.*, p. I, IV, VII, etc.

irrégulières propres à cette époque, on peut dater ce document de la XXXe dynastie environ comme ceux du même genre [1].

Une lecture superficielle de la feuille trahit un genre de littérature funéraire assez rare en comparaison du nombre de *Livres des Morts* qu'il remplace vers la fin de l'époque ptolémaïque. C'est un de ces papyrus que nous avons pris l'habitude de nommer *Livre que mon nom fleurisse* d'après Lieblein [2]. Les phrases justifiant l'adoption de ce titre sont relativement peu nombreuses; prenant la partie pour le tout, le livre entier a été dénommé d'après une phrase exprimant le souhait du défunt : « Que mon nom soit stable (c'est-à-dire respecté, maintenu) ». En réalité ce titre est incomplet; c'est le premier membre d'une phrase plus longue : « Que mon nom fleurisse comme (fleurit) le nom de telle divinité dans telle localité » (Lieblein, p. x, xx, xxx, xxxi, xlix . . .). Ces derniers exemples se composent d'une série de souhaits semblables. Le papyrus Lieblein, p. xxx, xxxi, met ce souhait en marge de la page, verticalement, et il ajoute horizontalement le nom de la divinité et l'endroit où elle est censée séjourner : Lieblein, p. xx : « O Thot! accorde-moi ton attention; fais que mon nom soit maintenu (« florissant ») éternellement à Thèbes dans mon nome comme le nom de tel dieu . . . ». Cette phrase transmet à la XXXe dynastie le souvenir d'un chapitre très ancien conservé dans les Pyramides de Mernré et de Neferkaré (§ 1660 et suivant, édit. Sethe) : « O grande neuvaine des dieux qui est à Héliopolis, faites que mon nom soit solide (stable); faites que la pyramide de M. N. sa construction éternelle, soit solide comme le nom d'Atoum, maître de la grande neuvaine divine est stable . . . comme le nom de Tefnout, maîtresse de la *mns-t* inférieure à Héliopolis perdure; que le nom de M. N. perdure; que cette pyramide perdure éternellement . . . ». Dans ce passage, le verbe , *rwd*, a la signification de « être stable, solide », et de là « rester, perdurer ». La confusion avec son causatif , *rwd* « maintenir, faire durer » qui s'applique aussi à la croissance des végétaux par exemple, lui a fait donner la signification abusive de « fleurir ».

L'examen de notre papyrus et celui de ses congénères nous fait constater qu'ils sont composés d'un petit nombre d'idées extraites d'un fonds commun et développées selon le goût de l'époque, que ces idées sont arrangées de façon assez arbitraire et que parfois plusieurs débris de phrase se joignent à d'autres débris. Cet assemblage de membres de phrases forme un tout parfois incompréhensible, où la fantaisie de

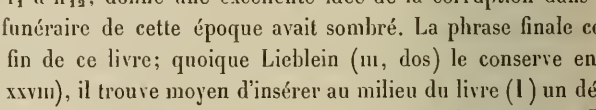
---

[1] Comparez : Maspero, *Recueil de travaux*, t. XII, p. 146, note 2; Pellegrini, *Ta šat en sen i sen i meḥ sen ossia, Libro secondo della respirazione*, Rome, 1904 (*Bessarione*), p. 7; *Proceedings of the Soc. of Bibl. Archæol.*, 1885, p. 204 et suiv.

[2] Remarquons, au sujet du titre, que le mot fleurir se rend habituellement en égyptien , causatif de ; ce dernier verbe signifie : « être dur, stable, solide ». La dénomination « fleurir » semble donc bien exagérée. Ajoutons toutefois que certains papyrus acceptent cette version : Pellegrini, *op. cit.*, p. 28 (l. 4) : « fais prospérer (fleurir) mon nom comme (celui d')Osiris, Ḥntj Imntt ».

l'auteur a laissé des traces sans augmenter la clarté de l'expression; cela explique pourquoi certains papyrus — le nôtre par exemple (lignes 8-9) — comprennent des éléments inusités dans tous les autres papyrus et, par suite, de signification peu claire.

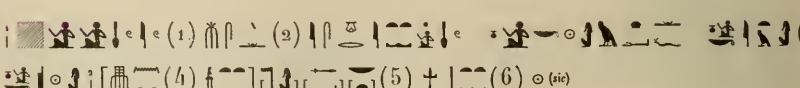
Voici un exemple de la composition arbitraire de cette littérature funéraire. Le verso de ces papyrus est une phrase stéréotypée que notre feuille rend de la façon suivante : « Phylactère efficace; qu'il reste sur tes os; qu'il s'étende sur tes chairs sans périr. . . ». Ce résumé de la version ordinaire se rencontre sous une forme plus développée : (Lieblein, xxviii) « Phylactère efficace; qu'il reste auprès de tes os; étendu sur tes chairs; que la bonne Amentit ouvre ses bras pour te recevoir, sur l'ordre de la maîtresse de l'Orient. . . ». Remarquons que cette dernière phrase fait partie dans certains papyrus non pas du verso, mais du corps même du morceau (Lieblein, vii, 5). Cette version est encore plus écourtée dans Lieblein, xxxviii : « Phylactère efficace. Rester. » Lieblein, xlix, donne trois mots extraits d'une phrase déjà citée : « Que l'Amentit donne (ses bras) sur l'ordre (de) ». Enfin d'autres exemplaires l'amplifient considérablement, en y ajoutant des idées suggérant l'impression qu'elles n'ont pas appartenu au fonds primitif du livre; Lieblein, xlviii, xxxiv, etc.

Le texte Lieblein, I_1 à II_{12}, donne une excellente idée de la corruption dans laquelle la littérature funéraire de cette époque avait sombré. La phrase finale constitue d'ordinaire la fin de ce livre; quoique Lieblein (iii, dos) le conserve en le développant (comme xxviii), il trouve moyen d'insérer au milieu du livre (I) un développement de ce « verso » :  , etc., cf. le *Pap. Proc. Soc. Bibl. Arch.*, 1885, pl., p. 204 (*Pap. Brit. Mus.*, 10108, l. 4), et pl., p. 208 et fin (*Pap. Brit. Mus.*, 10112, l. 9, 10).

Nous pouvons dire, avec Lieblein (Introduction, 2e page) : « Les textes des différents papyrus sont plus ou moins développés, plus ou moins explicites; les mêmes phrases et les mêmes mots se retrouvent presque partout, mais entremêlés et enchevêtrés, et il est très rare qu'on les trouve deux fois rangés dans le même ordre. L'écriture en est, comme dans tous les textes des derniers temps, souvent fautive. . . »

TRANSCRIPTION ET CRITIQUE DU TEXTE HIÉRATIQUE.

I



¡ [Paroles à dire par / Il dit] NN] à la voix juste, né de Isgrt à la voix juste. « Je suis Ré à son lever; je suis Atoum [à son coucher]; je suis Osiris ¡ [maître de ceux qui sont dans l'Occident], le dieu grand, le maître d'Abydos. »

(1) [illegible] précédant le participe, se retrouve : Lieblein, *Livre que mon nom fleurisse*, XXXVIII$_1$ (n° 13).

(2) Le signe [illegible] détermine le mot *mś* dans le nom : Lieblein, *op. cit.*, XXIX$_3$.

(3) [illegible] selon Lieblein, IV$_1$, XV$_2$, XVII$_3$, XXXIV$_2$, XXXVI$_2$, XXXIX$_2$, L$_1$, LXVII$_1$. Cf. du « Livre des Respirations » (Budge, *Book of the Dead, Pap. of Huncfer*, etc., 1889, n° 9995 : l. 8 du *Pap. Kerasher* : « Tu vois Ré à son coucher, Atoum au soir. . . »). Pellegrini, *op. cit.*, p. 17, 18 : mêmes affirmations que dans notre texte.

(4) [illegible] selon Lieblein, IV$_2$; cf. LXVII$_1$, XV$_3$, L$_1$,
« celui qui est devant (maître de) l'Occident ».
[illegible] selon Lieblein, XVII$_3$; cf. XXXVI$_2$, XXXIX$_3$,
« celui qui est devant (maître des) les Occidentaux ».

A cette mention, les papyrus suivants ajoutent : [illegible] « pendant le jour et la nuit » : Lieblein, XVII$_3$, L$_{1,2}$, IV$_2$, cf. Pellegrini, *op. cit.*, p. 18, [illegible]; *Proc. Soc. Bibl. Arch.*, 1885, *Pap. Br. Mus.*, 10109, l. 2, [illegible]. Ce membre de phrase a dû manquer à notre papyrus, car il n'y a pas assez de place pour l'intercaler.

(5) Le [illegible] abusif qui comble la lacune se retrouve : Lieblein, XXXVI$_2$, XXXIX$_3$, XLI$_4$; il est sans importance comme la plupart de ces additions terminales qui je passerai désormais sous silence.

(6) Le scribe écrit : *ỉ3bt.t* « Orient »; il faut corriger et lire : [illegible], *ỉ3bd.w* « Abydos », dont Osiris est la divinité principale; le dieu des morts n'a, du reste, rien à voir avec l'Orient.

La confusion entre *ỉ3bd.w* « Abydos » et *ỉ'bt.t* « Orient » est fréquente dans les papyrus de ce genre; citons par exemple : Lieblein, XV$_3$, XXXVI$_2$, XXXIX$_3$: [illegible].

II

[illegible] (1) [illegible] (sic) [illegible] (2) [illegible] [illegible] (3) [illegible]]

[illegible] « Accordez-moi votre attention, ô gardiens de la Douat; ouvrez-moi [illegible] [les portes du ciel et de la terre!]. »

(1) Le même texte (sauf les variantes d'écriture) se retrouve : Lieblein, XV$_{3,4}$, XXXVI$_{2,3}$, XXXIX$_3$.
Var. : [illegible] (sic) [illegible], Lieblein, XVII$_{6,7}$ (ce dernier intercale : [illegible] (sic) [illegible] « ô concierges de l'Occident! »), XXXIV$_{3,4}$ (qui ajoute : [illegible] (sic) [illegible], corruption de : « ceux qui gardent l'Occident »); L$_2$ ajoute : [illegible] (sic) [illegible] « gardiens de l'Occident et de la maison de la barque (*ḥnw*) »; ce dernier membre de phrase est placé derrière [illegible] . . . par Lieblein, XXXVI$_3$: « Ouvrez-moi, ô gardiens [illegible] de la maison de la barque (cf. à ce sujet : *Pyr.*, 138 *c*, la barque de Sokaris) ». Dans le texte de Pellegrini, *op. cit.*, p. 13, cette barque a pour maître Osiris-Horus. Pellegrini, *op. cit.*, p. 18, *idem* que Lieblein, LXVII$_{2,3}$ qui amplifie le texte : [illegible] « faites attention à moi, ô concierges de l'Occident, ô (deux!) gardiens de la Douat, ô concierges de la maison de la barque! », cf. III$_{3,4}$ *Pap. Br. Mus.*, 10109 (*Proc. Soc. Bibl. Archæol.*, 1885), adresse la parole aux concierges de l'Amentit et aux gardiens de la Douat : l. 3 à 4.

Ce sens de *s3w-r* est indiqué par les parallèles cités : [illegible].

(2) Les variantes suivantes facilitent la reconstitution : Lieblein, LV$_{16}$: (sic) « attention à moi! ouvre-moi la bouche! »; — LVI$_4$: (sic), etc. « ouvre-moi les deux portes du ciel et de la terre, comme tu l'as fait (pour les dieux et les déesses) »; — LVIII$_3$: (sic) « ouvre-moi le ciel, ouvre-moi la terre! ». Cf. XLVI$_7$: « ouvre-moi les deux portes du ciel et de la terre, comme tu as fait pour les dieux... », cf. Pellegrini, *op. cit.*, p. 29, 7. L'impression que laisse la lecture du livre impose cette dernière restitution.

(3) Lieblein, LVI$_4$, entre autres, y ajoute : « comme tu le fais pour les dieux et les déesses ». Pour les signes de « ciel, terre », voir 7.

III

3 [(1) (2) (3) (4) 4 [ ]

3 « Recevez ce bon N., ô gardien(s) du hall des deux Vérités, qui gardez 4 [le taureau de la Douat]. »

(1) Lieblein, II$_{12}$: . . ., ce qu'on peut interpréter : « qu'Anubis vous reçoive (conduise) (vers le hall des deux Vérités) ». Voyez de même Lieblein, LXXI$_{12}$, *Pap. Proc. Soc. Bibl. Archæol.*, 1885, pl., p. 204, l. 5 (*Pap. Br. Mus.*, 10108); pl., p. 208 (*Pap. Br. Mus.*, 10112, l. 12).

(2) Le vide est rempli justement par la lettre ; le contexte exige cette particule du génitif.

(3) *Hall des deux Vérités;* ne pourrait-on croire qu'à l'origine, l'expression (*mšḥt*) *m*ꜣ*ʿtj* est une forme « nisbe » du substantif *mʾʿt*, à laquelle on a ajouté par confusion les deux déterminatifs indiquant le duel? Ce genre de confusion est fréquent dans des cas semblables.

(4) Lieblein, XXXIX$_7$, abusivement : , pour le démonstratif; Lieblein, XV$_5$, abrège aussi le démonstratif : . Lieblein, XXXVI$_4$: . L'appellation précédant le nom, voir par exemple : tombeau de Neferhotpou, dans *Miss. Caire*, V$_3$, pl. III, l. 2, 11, 12.

IV

4 [*kꜣ n tꜣ dwꜣt*] (1) (sic) (2) (3) 5

4 « O Anubis, embaumeur! Je suis l'un de ces gardiens qui veillent (pour) Osiris! »

(1) Lieblein, XXXVI$_{5,7}$: (sic) . . . « ô Anubis, l'embaumeur (?), ô Anubis, maître de la barque, je suis un des gardiens qui veille(nt) (pour (?)) Osiris... ».

Lieblein, xv$_7$, au lieu de reproduire la phrase régulière, donne deux épithètes à Anubis : (sic) (sic) «Anubis maître de la couronne rouge et de la terre blanche».

Lieblein, lxviii$_5$: «ces dieux qui veillent (pour) Osiris...»; xxxv$_7$, *idem*. Mais cette qualification se rapporte à ces deux passages aux dieux de la Douat; de même li$_6$, xlii$_4$; Pellegrini, *op. cit.*, p. 19.

Nous pouvons restituer le commencement de ^{4} d'après Lieblein, xv$_6$, xxxvi$_5$, xxxix$_{6\,\grave{a}\,8}$.

(2) Lisez : , *imj wtj*, titre habituel d'Anubis «embaumeur».

(3) Lisez : .

V

^{5} (sic) (sic) (1) (sic) (2) (sic) ^{6} (3)

^{5} «[Prends] l'eau pure d'Osiris; l'ondée fraîche est à toi; l'eau sortie d'Éléphantine, le lait (sorti) d'Athribis(?)... ^{6} on t'apporte une cruche remplie de (la boisson) *wdḥ*.»

(1) Lisez : , *'bw*, Éléphantine, allusion aux prétendues sources du Nil qui se trouvaient dans la montagne d'Éléphantine; selon *Pyr.*, 864 *b* : «Prends ton eau pure sortie d'Éléphantine...»; *Pyr.*, 1116 *b*, fait allusion aux quatre cruches d'Éléphantine.

(2) Il s'agit probablement du nom de ville (mal transcrit par le scribe) ; cf. , *km wr* : Athribis, Brugsch, *Dictionn. géogr.*, 838, 839, comme le suggère du reste le papyrus Rhind (Möller, *Totenpapyrus Rhind zu Edinburg*, 1913, p. 30), qui contient la même phrase ^{5} sous une autre version : «Tu es lavé avec l'eau sortie d'Éléphantine, avec les choses d'Horus (le natron) d'Elkab, avec le lait d'Athribis...». — M. Capart a attiré mon attention sur l'existence de ce passage que M. Spiegelberg cite dans le *Recueil de travaux*, t. XXIV, 1902, p. 176-177 : plusieurs papyrus ont la même phrase que notre fragment.

(3) Lieblein, xxxvii$_{1,2,3}$, permet la restitution du commencement de ^{6} : ..... , etc.

Un papyrus de Florence n°s 3669, 3670 (Pellegrini, *Sphinx*, t. VIII, p. 218, 219), donne : (sic) .

VI

^{6} ..... (1) (?) (2) (3) (4) (sic) (5) (?) (6)

^{6} Reçois / Prends l'eau fraîche de «la maison de Ré». Reçois / Prends ..... de Meḥn.
Sort ton *bꜣ* pour suivre le dieu. Il ne t'écarte pas du ciel et de la terre...

(1) Le début se retrouve dans Lieblein, LXV$_{25}$: (sic) «j'ai pris la fraîche ondée avec Osiris, il m'est agréable (d'être) avec lui...», cf. 41$_{7}$, 33$_{12}$. Lieblein, XIV$_{14}$, et d'autres donnent : ... «tu prends l'eau pure de la main d'Amon...». Cf. l. 11.

(2) Le texte est corrompu.

(3) L'idée du «*b'* qui sort et monte au ciel» n'est pas rare : Lieblein, VIII$_{6}$, XIII$_{6}$, XXVI$_{11}$, XXXV$_{9}$, XLIII$_{9}$ (avec le *b'* des grands dieux); LI$_{11}$, LXIX$_{8}$, LXXI$_{14}$.

(4) Lieblein, LV$_{15}$: (sic) (sic) «(il) n'est pas écarté du ciel et de la terre, devant le collège des rois, de tous les dieux, de toutes les déesses». XLV-XLVI, *idem*.

Le papyrus de Kerasher, l. 11 (Budge, *Book of the Dead*, Fac-similes..., 1899), reproduit la même idée : (sic) ; *idem*, sauf variantes orthographiques : Pellegrini, *op. cit.*, p. 26 ^{17}.

(5) *Pap. Lieblein*, XLVI$_{1}$, ajoute : (sic) (sic) «dans (devant) le collège de chaque dieu et de chaque déesse».

(6) Faut-il compléter et lire : [ꜥ] «que soit florissant...»?

VII

^{8} (1) (?) (sic) (sic) (sic) ^{9}

^{8} «..... tu [sièges(?)] en souverain des (hommes?). Tu es grand! Tu apparais à Busiris, ta place est stable.....»

(1) Le signe fragmentaire par lequel commence notre ligne 8 se rapproche le plus de (Möller, *Paläogr.*, n° 383), qu'on pourrait considérer comme le déterminatif d'un verbe, comme par exemple *ḥmś* «être assis».

Pyr., 288 *b* fait allusion au siège, à la place du mort dans la ville de Busiris.

VIII

^{9} (?) (?) (?) ^{10}

^{9} «On te [donne?] les rayons (de Ré?); l'onde (pure) dans un vase de (*wḏḥ*)..... Tu es gai; tu rejoins..... ^{10} Tu es au-devant de l'Orient. (Tu t'avances vers?).»

IX

10 . . . (1) (?) (sic) (?) (2) (3)
(4) (5)

10 Reçois / Prends } pour toi l'eau { pour / sur } l'autel de *Tsdw't* à Héliopolis. . . [Je suis. . .] le vent d'Amon, l'eau du Nil (Ḥapi). Je suis cela éternellement.

(1) Lieblein, xxxix$_9$:

— xvi$_{10}$:

— xxxvii$_8$: . . . «l'eau sur l'autel de. . .», comme Lieblein, xli$_6$. Selon ce texte on pourrait croire que notre est une corruption de ; le sens «sur l'autel» est aussi fourni par le papyrus publié par Pellegrini dans *Sphinx*, t. VIII, p. 218, l. 6, 7.

(2) Lieblein, xxxvii$_8$:

(3) Lieblein, lxv$_{26}$, prononce des souhaits du même genre, mais autrement composés : «ô Amon! (sic) , etc., donne-moi le vent doux (à mes narines)! O Ré, donne-moi tes rayons!», etc.

(4) Lieblein, lix$_9$: ; *Proc. Soc. Bibl. Archæol.*, 1885, pl., p. 206 (*Brit. Mus.*, 10109, l. 14) :

Lieblein, vi$_{14}$: (sic) .

— xxxv$_{14}$: .

Les trois dernières références permettent de constater que la phrase est le reste corrompu d'un souhait, conçu à peu près de la manière suivante : «Donne le vent doux à mes narines; (car) je suis le *ba* sorti de toi; je suis le grand dieu, sorti de l'autre monde (*ntr ḫrt*); des rayons divins de Ré, du vent d'Amon, de l'eau de Ḥapi(?). Je suis cela éternellement.» Cette restitution est faite selon le texte de Lieblein, xxxv, l. 12 et suivantes, et lix$_8$.

(5) L'expression «éternellement» prend dans les manuscrits similaires les formes les plus corrompues; citons par exemple : Lieblein, xlix$_{18}$, xxxvi, xxxvii, xl, etc., ; vi$_{14}$, donne la variante «je suis eux, tous»; de même le *Pap. Brit. Mus.*, 10109, cité à la note 4.

X

Verso : (1) (2) (3) (sic)
(4) .

«Phylactère efficace. Qu'il (Amentit selon Lieblein, xxviii) reste sur tes os; qu'il s'étende sur tes chairs, sans être détruit.»

(1) Lieblein, xxviii, donne : .

(2) *Papyrus de Florence*, 3669, 3670 (*Sphinx*, t. VIII, p. 218) : .

(3) Les textes Lieblein, III, xxviii, xlviii, font suivre les mots d'un texte supplémentaire; par exemple : «que le bel Amentit donne ses deux bras pour te prendre (te recevoir) sur l'ordre de la maîtresse de l'Orient? = *i'btt* (Abydos? = *ꜣbdw*), cf. *Proc. Soc. Bibl. Archæol.*, 1885, *Pap. Brit. Mus.*, 10108, dos. Un texte donne : «Que la bonne Amentit place les bras autour de toi», c'est-à-dire qu'elle t'enveloppe; Lieblein, xxvi8.

Si Lieblein, I, II, insère le membre , etc., au milieu, dans le corps du texte, la plupart des papyrus le mettent à la fin.

(4) Lieblein, xxxvi. Var. .

— xxxvii, omet et termine : (sic), cf. III, dos.

— xxvi8,9 : «sans périr, sans que se déchirent les bandelettes, sans que pourrit ton corps, jamais...».

TRADUCTION.

1 [Paroles à dire par N. N.], juste de voix, né de *Iśgrt*, juste de voix; je suis *Ré* à son lever, je suis *Atoum* (à son coucher), je suis *Osiris*, 2 [maître de l'*Occident*], le grand dieu, maître d'*Abydos!* Prenez garde à moi, ô *gardiens* de la *Douat!* Ouvrez-moi 3 [les portes du ciel et de la terre]. Puissiez-vous [recevoir] (recevez) ce bon N.! O gardien(s) du hall des deux Vérités qui gardez 4 [le taureau de la Douat!]. O Anubis l'embaumeur! Je suis l'un de ces gardiens qui veillent pour Osiris!

5 [Prends] l'eau pure d'Osiris; l'ondée fraîche est à toi, l'eau jaillie d'Éléphantine, le lait sorti d'Athri 6 [bis. On t'apporte] la cruche remplie de (la boisson) *wḏḥ*.

Prends l'eau pure de (la maison de Ré). Prends..... 7 ... de... *Mḥn*.

Ton *b'* sort pour suivre le dieu; il ne t'écarte ni du ciel ni de la terre.....

8 ... Tu sièges en souverain..... Tu es grand! Tu apparais à Busiris, (où) ta place est stable.

9 On te verse (?) l'onde pure en un vase de (*wḏḥ*)..... Tu es joyeux; tu te réunis à (rejoins)..... 10 ..... tu (t'avances vers) (te trouves devant) l'Orient.

Prends l'eau sur l'autel de *Ts dw't* 11 à Héliopolis. — [Je suis (?)] le vent d'Amon, l'eau du Nil (Ḥapi). Je suis (cela éternellement!).

(*Verso*) Phylactère efficace. Qu'il reste sur tes os; qu'il s'étende sur tes chairs sans cesse.

LA COMPOSITION.

Il est utile de se rendre compte des parties diverses en nombre et en genre dont se compose notre fragment de littérature religieuse. On peut y distinguer les suivantes :

1° Le papyrus commence par l'indication du nom du possesseur; il est perdu; le reste indique qu'il est fils d'*Iśgrt*. La plupart des papyrus semblables (Lieblein)

commencent par les mots : «Il dit N. N.» (les paroles suivantes), ou bien par l'allocution : «O Hathor N. N.!» suivie du texte.

2° Le mort prenant la parole affirme son identité avec Ré, Atoum, Osiris. Sans aucune transition il interpelle ensuite diverses entités : les gardiens de la Douat (l. 2), le gardien du hall de Vérité (l. 3) et Anubis (l. 4). Des premiers, il exige l'entrée dans le monde funèbre et le passage par les portes qu'ils gardent; au second il demande un accueil favorable; au troisième il rappelle qu'il exerce une fonction en rapport avec la sienne. Le mort fait comprendre aux gardiens qui pourraient lui obstruer le passage, qu'il est dangereux d'arrêter un être aussi puissant que lui.

3° Après ces diverses allocutions, le mort passe au sujet proprement dit (l. 5). Il s'agit d'abord d'une libation diversement qualifiée; elle est nommée «eau pure» et comparée ou identifiée à celle d'Osiris, à celle qui est censée sortir des sources mêmes du Nil à Éléphantine, au lait d'Athribis. La libation est qualifiée en outre de cruche de (boisson) *wḏḥ*, d'eau pure de la maison de Ré, etc.

4° La fin du recto se termine par quelques allusions du mythe d'Osiris, et par l'identification du mort, mais la plus grande partie du texte est corrompue.

5° Enfin, le verso affirme l'efficacité du phylactère et, dans des papyrus plus complets, exprime le vœu que la déesse Amentit, personnification de l'Occident, assiste le mort.

COMMENTAIRE.

I

Ligne 1. *Je suis Ré à son lever.*

La première phrase rappelle le passage du chapitre XVII du *Livre des Morts* (Grapow, *Religiöse Urkunden*, Spruch, XVII, p. 6-7), où l'on identifie le mort au soleil.

Cette phrase a originairement le développement suivant dans le *Livre des Morts :*

Moyen Empire. — Je suis Atoum, étant seul. Je suis Ré à sa première apparition, quand il apparaît au matin dans son horizon.	Nouvel Empire. — Je suis Atoum dans le Nou. Je suis Ré quand il commença à régner sur ce qu'il avait créé.

Il existe une conception, d'après laquelle le soleil prend un nom différent suivant qu'il se trouve dans une de ses trois phases principales : il est *ḫpr* (de la racine «devenir»), c'est-à-dire le «devenant (naissant)» à son apparition à l'Orient céleste; il est Ré, c'est-à-dire le soleil à son zénith, lorsqu'il trône au ciel dans le plus fort de sa gloire; il est *Atoum* lorsqu'il disparaît à l'horizon occidental.

Une idée semblable est exprimée dans le papyrus Lieblein, XXXIV, 1, 2, l. 1 : «Je suis Ré, c'est-à-dire le soleil à son apparition, Atoum à son coucher, Osiris préposé de l'Occident pendant la nuit».

Le mort s'identifie au dieu solaire et participe par conséquent de tous ses actes et états. C'est à l'apparition de Ré, à l'horizon oriental du ciel, que fait allusion le début de notre manuscrit; par l'identification, le mort déclare apparaître au point du jour à l'instar du soleil.

Nous renvoyons à notre étude sur Ré dans le *Papyrus de Neferrenpet*, p. 55 à 58[1].

Je suis Atoum (à son coucher).

Cette idée fait partie de la phrase examinée plus haut. Le mort, dans son désir de déification, s'identifie à Atoum qui est pour lui le soleil couchant et déclare jouer le même rôle que lui.

Dans un article sur le pronom de la première personne, Sethe (*Zeitschrift für äg. Sprache u. Altertumskunde*, 1918, vol. 54, p. 40 et suiv.) arrive à la conclusion que le sens original de la phrase est : «à moi est le Tout». A l'époque de notre papyrus ce sens original est définitivement remplacé.

Examinons brièvement la valeur du dieu Atoum.

ATOUM.

LA PARENTÉ D'ATOUM.

D'après une version, Atoum n'a pas eu de créateur, *Pyr.*, 1248 : «... il prit existence par sa masturbation à Héliopolis; il prit son phallus en mains et s'en créa de la joie...». Une allusion à ce péché solitaire est le passage *Pyr.*, 1818 *a*. On l'appelle même «grand dieu né de lui-même», Naville, *Todtenbuch*[2], 79, l. 3-4, *Pyr.*, 1587 : «qui devient par lui-même (comme le scarabée naissant de sa bouse)».

Selon des théories postérieures, Atoum est sorti de Nou : Naville, *Todtenbuch*, 38 *a*, l. 2, s'y trouvant tout seul; *ibid.*, 17, l. 3, et même sorti de la terre, 79, l. 3.

Atoum est créateur et père; on dit, qu'en tant que maître du ciel (Naville, *Todtenbuch*, 79, l. 3) «il créa ce qui est, il fit exister toute semence, il enfanta les dieux, maître de la vie».

En tant que père, il a eu des fils et des filles; parmi ceux-ci on cite : Osiris, *Pyr.*, 167 *a*; Horus, *Pyr.*, 874 *b*, 881 *b*; les dieux, *Pyr.*, 1546 *a*; Shou, *Pyr.*, 1870 *a*; les dieux «suivants», *Pyr.*, 1173 *b*; les Grands : Lacau[3], 117; le fils : Lacau, 82, *Pyr.*, 1376 *b*, 1742 *c-d*; frère de Ma;'t : Lacau, 114; les enfants, *Pyr.*, 2057 à 2059;

---

[1] *Un Livre des Morts de la XVIIIe dynastie aux Musées Royaux du Cinquantenaire à Bruxelles*, 1917, chez Vromant et Cie, Bruxelles, rue de la Chapelle, 3.

[2] *Das altaegyptische Todtenbuch der 18e bis 20 Dynastie*, 1886, 2 vol.

[3] *Textes religieux recueillis sur les sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*, publiés dans le *Rec. de trav.*, 1904 et suivants; les renvois indiquent la page du tirage à part.

Shou, Tefnout, Geb, Nout, Osiris, Isis, Seth, Nephtys (neuvaine d'Héliopolis), *Pyr.*, 1655 *b-c*, 1652, 1871 *a*; ses jumeaux, *Pyr.*, 147 *a*, 148 *c*, 149 *c*.

Atoum est aussi le père du mort (*Pyr.*, 140 *b*, 151 *e*, 160 *c*, 997 *a*, 207 *c-d*, 211 *c*, 213 *a-b*, 395 *b*, 605 *b*, 1451 *a*, 1466 *b*, 1870 *b* (fils aîné), 2057). Le mort est un des quatre enfants d'Atoum et de Nout, *Pyr.*, 2057. On mentionne parmi ses héritiers : le roi défunt, *Pyr.*, 301 *b*, 1617 *a*.

LE TITRE D'ATOUM.

Il est prince des dieux (*Pyr.*, 1618 *b*); originaire d'Héliopolis (*Pyr.*, 1248 *a*, 1655 *b*).

LE CORPS D'ATOUM.

L'Égyptien s'est représenté le dieu Atoum sous une forme humaine; il a par conséquent des bras (*Pyr.*, 135 *a-b*, 140 *c*, 212 *b*, 1653 *b*), des avant-bras (*Pyr.*, 135 *b*), car il frappe et cogne (*Pyr.*, 492 *c-d*); le corps, le dos, la croupe, les jambes (*Pyr.*, 135 *a-b*); la salive (*Pyr.*, 241 *a*, 1871 *a*); la bouche car il crache (*Pyr.*, 425 *a*) et consomme un repas (*Pyr.*, 124 *e*); les doigts (*Pyr.*, 1302 *c*); la chair (*Pyr.*, 2098 *a*); la cuisse (Lacau, 76); les yeux (Naville, *Todtenbuch*, 93, l. 6); la tempe (Lacau, 87).

Une conception fait d'Atoum l'incarnation du soleil (Ré) sous une de ses formes, c'est-à-dire que si Ré est le soleil brillant au midi (*ḫpr*, le soleil levant), Atoum est le soleil du soir; il reste dans son disque, Naville, *Todtenbuch*, chap. 17, l. 8.

On le représente portant la double couronne 𓋹, le sceptre 𓌀 et le signe de vie ☥. Au Musée du Caire, il existe trois socles-boîtes sur lesquels s'étendent trois anguilles momifiées consacrées à Atoum (*Rec. de trav.*, t. XXVI, p. 133, 4). Une statue du Caire (n° 38105, Daressy, *Statues de Divinités*, *Cat. du Musée du Caire*, pl. VIII) le représente en homme portant le *pschent*, sans attributs.

IDENTIFICATION DU MORT ET D'ATOUM.

Le mort est très souvent identifié à Atoum (*Pyr.*, 147 *b*), dont il emprunte les qualités et dont il pose les actes; voici quelques exemples :

Le mort monte avec Atoum, *Pyr.*, 207 *c*, 213 *a-b*; apparaît avec Atoum, *Pyr.*, 207 *d*; est pur auprès d'Atoum, *Pyr.*, 211 *c*, cf. 605 *b*; est au ciel avec Atoum et même plus fort que son père, *Pyr.*, 395 *b*.

Le mort s'assied dans tout endroit d'Atoum, *Pyr.*, 305 *a*; est recommandé à Atoum par Nou, *Pyr.*, 604 *a*; s'appuie sur Atoum entre les deux sceptres, *Pyr.*, 1241 *c*; parle à Atoum pour le contenter, *Pyr.*, 1447 *a*; est élevé vers Atoum par les quatre génies funéraires, *Pyr.*, 2081 *b*.

Atoum recommande le mort aux dieux, *Pyr.*, 380 *a*, donne ciel et terre au mort, *Pyr.*, 479 *b*; fait « verdir » le mort, *Pyr.*, 701 *a-b*; dit que Geb chasse le mal du mort,

Pyr., 840 *c*, 843 *b;* place le mort devant les dieux, *Pyr.*, 997 *a-b;* appelle le mort au ciel pour la vie, *Pyr.*, 1237 *d;* relève la tête du mort, *Pyr.*, 1347 *a;* réunit les nomes pour le mort et les villes, les Endroits horiens, sethiens, le champ des Souchets, *Pyr.*, 1475; le nomme prince parmi les dieux, *Pyr.*, 1646 *a*.

Lignes 1 et 2. *Je suis Osiris, maître de l'Occident, le grand dieu, maître d'Abydos.*

De ces trois titres d'Osiris, le premier est le plus caractéristique; le second est une appellation très générale que la piété égyptienne accorde à de nombreuses divinités, et le troisième indique la souveraineté du dieu sur l'endroit où il est particulièrement honoré depuis l'époque la plus reculée.

Par le premier titre Osiris est le chef, le roi d'un endroit que l'Égyptien déclare être le séjour des Morts (qui a été étudié dans le *Papyrus de Neferrenpet,* auquel nous renvoyons p. 89 de même qu'à l'étude d'Osiris p. 76 à 98).

II

Lignes 2 et 3. *Prenez garde à moi, ô gardiens de la Douat! Ouvrez-moi* (*les portes du ciel et de la terre*)*!*

LE CIEL *P-T* ET LA DOUAT.

Les Égyptiens connaissent plusieurs cieux; les principaux sont *p-t, ḳbḥ, śhd, ḥr-t, n-t, i'św,* le ciel inférieur, la Douat. Notre fragment de papyrus n'en cite que le ciel — *p-t* et la Douat.

Le premier — a été étudié dans le *Papyrus de Neferrenpet* (p. 87 à 92), auquel nous renvoyons pour ne pas répéter la même matière.

LA DOUAT.

Par opposition au ciel supérieur (*p-t*), les théologiens ont imaginé un ciel inférieur ou « monde souterrain » nommé la Douat; les savants du Nouvel Empire développèrent les théories courantes au sujet de la Douat; ils le présentèrent comme un monde composé d'autant d'endroits (comme un Dante parlerait des cercles de l'*Enfer*) que le mort doit traverser au prix de grands dangers, car ils sont gardés par des monstres hostiles à tout étranger.

Parmi les habitants de la Douat, abstraction faite des monstres, mentionnons :

Horus, *Pyr.*, 148 *a*, 877 *d*, 1734 *b*.
Our sk', *Pyr.*, 282 *a*.
Le *nḫḫ*, *Pyr.*, 332 *c*.
Le mort, *Pyr.*, *passim*.
L'œil d'Horus, *Pyr.*, 1959 *a*.
Les dieux, *Pyr.*, 272 *a*, 1275 *b-c*.
Horus *śpd-t*, *Pyr.*, 330 à 331.
L'esprit, *Pyr.*, 1172, 1986 *b;* Lacau, 44.

Il y a une catégorie spéciale d'habitants qui empruntent leur nom à la Douat; il y a même les Datiens — (voir ci-après).

Indépendamment des endroits créés au Nouvel Empire, les textes des *Pyramides*, des sarcophages du Moyen Empire et le *Livre des Morts* de la XVIIIe dynastie parlent des endroits dont voici un court résumé :

La Douat elle-même est considérée comme un endroit d'où sort le mort, *Pyr.*, 257 *c;* où Horus et Seth mènent le mort, *Pyr.*, 390 *b;* que l'étoile (le mort) traverse avec Osiris, *Pyr.*, 882 *c;* ou dans lequel il descend, *Pyr.*, 1295 *a;* où Orion se trouve, *Pyr.*, 1717 *a;* où l'on descend la momie au jour de l'ensevelissement, Naville, *Todtenbuch*, 1 *b*, l. 1; que l'on ouvre, Naville, *Todtenbuch*, 9, l. 1, devant lequel le mort se réjouit, *Pyr.*, 715 *b*.

Il y a des lacs dans la Douat, *Pyr.*, 372 *c*, dont Horus a délivré le *ka* du mort.

Le mort s'est lavé dans les lacs de la Douat, *Pyr.*, 1152 *c*, ou dans les lacs des gens de la Douat, *Pyr.*, 1083 *a;* cf. 1530 *c-d*.

Le mort s'y parfume d'encens, *Pyr.*, 1164 *c;* la barque de Ré s'y trouve, Lacau, 44. En tant qu'endroit, des portes y donnent accès; une d'elles s'ouvre à certaines occasions, *Pyr.*, 1014 *a*, Lacau, 109; une autre s'appelle « merveilleuse », Naville, *Todtenbuch*, 17, l. 27, 28.

La Douat est personnifiée, ce qui conduit naturellement à lui accorder la faculté de poser des actes, par exemple les suivants : la Douat embrasse Sothis et le mort, *Pyr.*, 151 *b-c;* elle saisit la main (du mort?) et le conduit vers le lieu où est Orion, *Pyr.*, 802 *c;* elle engendre le mort avec Orion, *Pyr.*, 820 *c-e*, 1527 *a;* elle enfante le mort avec Osiris, *Pyr.*, 1527 *c*.

La Douat est une parente du mort (lorsqu'il navigue vers le ciel et l'horizon), *Pyr.*, 341 *c*, 357 *a;* le mort a pris la Douat par le bras de Ré, Lacau, 34. Les *Datiens* suivent le mort quand il se retire dans l'Occident, *Pyr.*, 306 *a;* ils portent, servent, élèvent, aiment le mort comme Ré, Horus, Oupouat, Min, *Pyr.*, 953.

Ils comptent (reconnaissent) leur *ḏ-t*, écoutent la voix du mort quand il descend vers eux, *Pyr.*, 2084, 2085 *c;* le mort s'assied au milieu d'eux, *Pyr.*, 953 *a;* est un des leurs, *Pyr.*, 2085.

Le mort se nettoie dans le lac, *Pyr.*, 1987 *b*, comme un Datien, *Pyr.*, 2170 *a*.

LE TAUREAU DE LA DOUAT.

Dans les textes des *Pyramides* on parle d'un taureau qu'on met en rapport avec la Douat, *Pyr.*, 1432 *b* « le taureau, , du ciel courbe (incline) la corne quand le mort passe vers les lacs de la Douat ».

Il existe en outre un « grand taureau » (*k' wr*) « qui navigue vers les champs verts, vers les endroits purs de Ré », c'est-à-dire au ciel, *Pyr.*, 1359 *a*. D'autres références : *Pyr.*, 227 *a*, 701 *a* (taureaux d'Atoum), ne nous renseignent plus. Au Moyen Empire

on connaît le taureau de l'Occident : Lacau, 46, . Dans notre papyrus le taureau de la Douat est mis en rapport avec le gardien du hall des deux Vérités.

Le recueil de textes relatifs à « *ce qu'il y a dans la Douat* », , nous apprend que la Douat comprenait douze compartiments correspondant aux douze heures, auxquelles président des génies déterminés (consultez : Jéquier, *Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*, 1894, Paris).

Les textes relatifs à ces heures sont sculptés dans certains hypogées de la XIXe dynastie (par exemple celui de Séti Ier, de Ramsès IV), ou peints sur des sarcophages (celui de Ramsès III, ceux de la XXVIe dynastie), ou tracés sur des papyrus (d'assez basse époque).

Il en existe des abrégés.

L'expression de « gardiens de la Douat » et « concierges » ... , est précisément fréquente dans les textes du *Livre de ce qu'il y a dans la Douat.*

On interpelle ces gardiens sous le nom de dieux et concierges (cf. Tombeau de Séti Ier et de Ramsès IV, *Mém. Miss. arch. franç. Caire*, t. II, III, pl. 36 1).

Le *Livre des Morts* de la XVIIIe dynastie connaît ces concierges de la Douat , Naville, *Todtenbuch*, chap. 127 A, l. 2; le mot concierge y est également mentionné , *ibid.*, 86, l. 8, sans la qualification de la Douat.

III

Recevez ce bon N., ô gardien(s) du hall de(s deux) Vérité(s) qui gardez (le taureau de la Douat!).

Dans les *Livres des Morts* de la XVIIIe dynastie, une enluminure illustre quelquefois ce hall (un exemple dans Naville, chap. 125, pl. CXXXIII); il est conçu à l'instar d'un naos, l'entablement et les deux battants de la porte ouverte sont reproduits; l'intérieur abrite les 42 génies encadrés du texte qui les interpelle; à droite les deux déesses de la Vérité sont assises de profil tenant le sceptre et coiffées de la plume .

Le gardien du hall n'est pas spécifié.

IV à IX

Ligne 4. *O Anubis, l'embaumeur, je suis l'un de ces gardiens qui veillent (pour) Osiris!* etc.

ANUBIS (*INP.W*).

Anubis est un dieu funéraire dont le rôle est décrit dans le papyrus de Neferrenpet, p. 79-80.

Recueil de Travaux relatifs
T. 39 liv. 1-2 1925

Dans notre papyrus on mentionne sa fonction d'embaumeur. Anubis est entouré de génies *Imśt, Ḥʿpi, Ḳbḥ-snwf* et *Dw'mwtf*, les quatre fils d'Horus; avec Anubis ils gardent la dépouille d'Osiris. Le mort déclare être l'un de ces gardiens et l'annonce à Anubis; à ce titre il réclame une bonne réception.

On peut voir dans ce membre de phrase une allusion à la veillée protectrice que font les fils d'Horus, Anubis et ses assistants, autour d'Osiris gisant dans son cercueil. Il existe à Edfou, Denderah, Philæ, tout un rituel relatif à cette veillée (H. Junker, *Die Stundenwachen in den Osiris-Mysterien*, 1910). qui se poursuit le jour et la nuit; chaque heure est placée sous la garde spéciale d'une entité déterminée qui dirige les cérémonies de la veillée; parmi ces dernières il y a des libations diverses comme celles qui vont être mentionnées ci-après.

Les lignes 5 à 7, 9, 10 constituent des formules de libation; l'eau de libation est comparée ou identifiée à l'eau d'Osiris, à l'eau d'Éléphantine, au lait d'Athribis, à la boisson *wḏḥ*, à l'eau de la maison de Ré(?), etc.

On la répand ou on l'offre en souvenir du mort. identifié à Osiris. *L'eau d'Osiris*, serait-ce sa semence? Il existe des textes qui permettraient de l'affirmer.

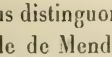
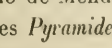
On parle souvent de l'eau, c'est-à-dire de la semence d'Osiris, *Pyr.*, 1505 *a*, 2031 *a-b*, Lacau, 38, 39; on y fait allusion par d'autres mots qu'eau, par exemple «écoulement, efflux», *Pyr.*, 1360 *b*, 2031 *a*, 2007 *b*, 1291 *a*.

Il en est de même de *l'onde jaillie d'Éléphantine* à laquelle on compare la libation offerte; la fraîcheur de l'eau de la source du Nil (à Éléphantine) est attribuée à l'eau offerte.

«*L'eau jaillie d'Éléphantine*» est déjà mentionnée dans *Pyr.*, 864 *b*; on fait ici allusion aux sources du Nil, censées se trouver à la première cataracte; on la nomme encore à l'époque ptolémaïque dans le rituel de la veillée d'Osiris (Junker, *op. cit.*, p. 93).

Le lait d'Athribis fait probablement allusion aux vaches (sacrées?) du taureau dont la localité d'Athribis entretenait le culte.

Les allusions ligne 8 ont trait à la légende d'Osiris; Osiris est par excellence le dieu des Morts; on y fait allusion en affirmant sa souveraineté, en annonçant son apparition (règne) à Busiris, et en déclarant la stabilité de son trône. Le mort identifié à Osiris participe de ses honneurs et partage l'exercice de ses fonctions.

D'habitude nous distinguons nettement Busiris  = *ḏd w*, IXe nome de Basse-Égypte, de la ville de Mendès,  , *ḏd-t*, XVIe nome de Basse-Égypte. Cependant dans les textes des *Pyramides* on confond déjà les deux endroits, car on attribue à Mendès ce qui appartient à Busiris : comme à Busiris le siège du mort est «élargi» à Mendès, *Pyr.*, 288 *b*; comme à Busiris il perdure à Mendès, *Pyr.*, 350 *c*, 1046 *b*, 1633 *c* (cf. 813 *f*). Cette confusion est beaucoup plus fréquente dans les textes postérieurs, où elle entraîne l'identité complète entre les deux villes. Il est utile d'ajouter

que la confusion repose sur la ressemblance des deux mots qui ont les mêmes consonnes fondamentales et qui ne diffèrent que par la terminaison (*t* ou *w*).

IX

Ligne 10. (*Je suis*) *le vent d'Amon, l'eau de Ḥapi. Je suis eux tous, éternellement.*

AMON.

Dans les textes des *Pyramides*, le dieu Amon n'a pas encore une grande importance; on se borne à mentionner son offrande, ainsi que celle d'Amnit (*Pyr.*, 446 *c*) et son trône sur lequel va siéger le mort (*Pyr.*, 1540 *b*).

Nous ne pouvons pas encore savoir définitivement si cet Amon est en relation directe avec d'autres personnages divins qui portent un nom semblable comme «le caché», *Pyr.*, 1071 *b*, ou «celui dont le nom est caché», *Pyr.*, 399 *a*, 1778 *a*, Lacau, 41, 42, 117, ou *Pyr.*, 1095 *b*.

Un article de M. Spiegelberg (que me signale M. Capart) mentionne plusieurs passages relatifs à Amon comme dieu de l'air ou du vent (*Zeitschrift für ägyptische Sprache...*, t. XLIX, 1911, p. 127).

On ne peut pas confondre Amon avec son succédané Amonré, particulièrement honoré depuis le Nouvel Empire sous la forme du bélier ou d'un personnage à tête de bélier.

Amon porte le plus souvent la couronne à double plume avec disque sur mortier, la barbe postiche, le sceptre et le signe de vie (Daressy, *Statues de Divinités, Cat. du Musée du Caire*, pl. I et II).

ḤAPI.

Sous le nom de Ḥapi, l'Égyptien désigne le Nil; celui-ci est déifié, personnifié et représenté comme un homme; on compare le phallus du mort à (celui de) Ḥapi (*Pyr.*, 1313 *c*).

On frappe le *bḏ* à l'embouchure de *Ḥ'p*, *Pyr.*, 279 *d*; ceux qui voient le Nil tremblent quand il monte, *Pyr.*, 1553 *b*.

Horus sort du Nil, *Pyr.*, 2047 *c* (ainsi disent les dieux au mort).

L'abondance du mort est plus grande que celle de Ḥapi, *Pyr.*, 564 *a* (allusion à la fertilité du sol et à la richesse dues au limon que dépose le fleuve pendant son débordement annuel auquel les textes religieux mêmes font quelquefois allusion), Ḥapi *df'*, Lacau, 89, 44; «Ḥapi, maître de l'eau qu'apporte la verdure», Lacau, 44.

Le mort prétend souvent opérer son changement en la forme de telle ou telle divinité, par exemple du Nil, Ḥapi. Il existe un chapitre de faire (ses) formes en Nil

(Lacau, 43); ce chapitre donne plusieurs citations soulignant le changement du mort en Ḥapj, symbolisant verdure et abondance.

Dans notre papyrus on assimile le mort à l'eau du Nil (10), symbole d'abondance.

L'association des idées d'abondance et de fertilité à la représentation du Nil, personnifié, a fait donner à ce dernier dès la plus haute antiquité des formes épanouies jusqu'à l'exagération. Dans le temple de Sahuré (Borchardt, *Grabdenkmal, D. O. G.*, n° 26, pl. 24, 29, 30) on le voit, le ventre ballonné, les mamelles pendantes, la face boursouflée, les membres épaissis, en outre, vêtu d'une ceinture ornée de quatre bandelettes, portant barbe postiche et longue chevelure tombant sur le dos; enfin, il porte des emblèmes d'abondance et de fertilité, par exemple des touffes de papyrus 𓆼 et un plateau chargé d'un pain, de deux cruches et du sceptre (voir figure ci-contre).

Des statuettes le représentent debout portant la touffe de plantes et la ceinture à bandelettes autour du corps obèse (Daressy, *Statues de Divinités, Cat. du Musée du Caire*, pl. VII). Une autre statuette lui donne une figure de singe (*ibid.*, pl. XXXII, n° 38588).

Le papyrus Lieblein, p. xxxv-xxxvi, compare le mort «au *ba* sorti de toi (Amon), au grand dieu sorti des rayons de Ré, au vent d'Amon, à l'eau du Nil. . . », et termine par les mots : «Je suis tout cela éternellement». Nous avons ici une corruption ou une abréviation du même ensemble d'idées.

X

Le *verso* est la corruption d'une longue phrase composée de nombreux souhaits; en voici à peu près la forme complète : «(Le) phylactère (est) efficace; qu'Amentit lève ses bras pour te recevoir sur l'ordre de la maîtresse d'Abydos (?), { qu'elle / que le phylactère } reste sur tes os, qu'elle (il) s'étende sur ta chair sans cesser (pourrir); que les bandelettes ne se déchirent pas (Lieblein, xxvi$_9$); que Thot ne (m')écarte pas du hall de Vérité (selon Lieblein, xlviii, *verso*, l. 1). . . ».

Une représentation très ancienne d'Amentit se trouve sur les parois du temple de Sahuré (Borchardt, *op. cit.*, pl. I) : la déesse est debout laissant tomber les mains, vêtue de la chemise et portant sur la tête, fixé sur un socle rectangulaire 𓏏 l'hiéroglyphe de l'Occident et le faucon 𓅓; avec le dieu *'š*, roi de *Ṯḥnw*, elle remet les ennemis entre les mains du roi. Plus loin, pl. 20, elle porte sur la tête le signe de l'Occident 𓋹, et entre les mains le sceptre 𓋾 et le signe de vie 𓋹.

Louis Speleers.

SACRAMENTAL IDEAS AND USAGES

IN ANCIENT EGYPT

(WITH 1 PLATE)

BY

AYLWARD M. BLACKMAN, D. LITT.

The first article of this series, *Lustrations and the Heliopolitan Sun-Cult,* was published in the now discontinued *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* vol. XL, pp. 57-66, and 86-91. I must here express my sincere thanks to Monsieur Chassinat for so kindly permitting me to continue the series in the *Recueil de travaux.*

For the convenience of those of my readers, to whom, owing to the war, the publications in question may not be easily accessible, I will preface this second article with a summary of the first, combining therewith the conclusions of two other closely connected articles which have recently appeared in the *Journal of Egyptian Archæology,* vol. V, pp. 118-124, and 148-165.

SUMMARY OF ARTICLE I.

The Heliopolitan sun god Rēʿ-Atum was represented by his priests as reborn every morning as the result of his undergoing lustration. The lustral washing was performed by the sun-god himself, or he was assisted thereat by one or two divinities, namely the goddess Ḳebḥōwet, daughter of Anubis, or the two gods Horus and Thōth. Thus, on account of his function of bath-attendant of the sun-god, a lustration-formula at Philæ speaks of Thōth as «the Thōth of Rēʿ»[1].

The daily service in the Heliopolitan sun-temple began at dawn. The high-priest commenced the long series of episodes forming the daily temple liturgy by washing or sprinkling the sun-god's cultus-image, thus imitating the regenerative lustration which was supposed to be daily undergone by that god before he appeared above the eastern horizon[2].

The high-priest of the Heliopolitan sun-god in predynastic times was of course

---

[1] *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* vol. XL, pp. 58 foll.; *Journal of Egyptian Archæology,* vol. V, p. 153 with footnote 5. For Horus and Thōth in the capacity of the sun-god's toilet-attendants, see also *Ritual for Amūn,* X, 8 = Moret, *Rituel du culte divin journalier,* p. 108.

[2] *Journal of Egyptian Archæology,* vol. V, pp. 153 foll., 162 foll.

the king of Heliopolis. This king was regarded both as the son and also as the embodiment of the sun-god. As such, he himself had to undergo lustration every day at dawn. The lustral washing of the king-priest took place before he officiated in the sun-temple, and as a result of it he was thought to be reborn like his divine prototype [1]. It was performed in an adjunct of the temple and of the attached royal residence called the House of the Morning (*pr-dw;t*), so named because of the early hour at which the lustration was performed, *i. e.* just before sun-rise [2]. Owing to his close association with the sun-god, the king was supposed to be assisted at this lustration by Horus and Thōth, who, as we have seen, were held to be the sun-god's bath attendants [3]. Horus and Sēth were also supposed to act as lustrators of the king in the House of the Morning [4], an idea that must have arisen after Heliopolis had become, as Professor Sethe maintains it did, the capital of a united Egypt in predynastic times, Horus and Sēth being the tutelary gods of Lower and Upper Egypt respectively. Actually the king was sprinkled by two priestly officiants impersonating either pair of gods and probably wearing appropriate masks [5].

The water used for the ceremonial washing of the king, and doubtless also for the sprinkling of the sun-god's cultus-image, was brought from a sacred pool attached to the temple. The water of the pool was identified with that of Nun, the primeval ocean out of which the sun-god was born in the first instance [6]. While the lustrators poured the holy water over the king, they recited formulæ which asserted that it imbued him with the Solar qualities of life and good fortune, and that by means of it he was reborn and rejuvenated like the sun-god, or that the purification he was undergoing was that of the gods Horus, Thōth, and Sēth themselves, and also that of Sepa, a divinity likewise closely connected with the Heliopolitan sun-cult [7].

The purification of the king was completed by fumigating him with incense and by presenting him with balls of natron to chew. The king was not only purified by the incense-smoke, but by means of it was brought into communion with the four gods Horus, Thōth, Sēth, and Sepa and their kas, and also with his own ka. The natron also, we learn from one of the formulæ pronounced at its presentation, was regarded as that of the four above-mentioned gods. Another formula asserts that it has been chewed and spat out by Horus and Sēth, and that when the king has chewed

---

(1) *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, vol. XL, pp. 86 foll.; *Journal of Egyptian Archæology*, pp. 117, 153 foll.

(2) *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, pp. 148, 153 foll.

(3) *Op. cit.*, vol. V, p. 156; *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, vol. XL, p. 86.

(4) *Locc. citt.*

(5) *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, p. 156.

(6) *Op. cit., loc. cit.*, foll.; *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, vol. XL, p. 88.

(7) *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, vol. XL, pp. 87 foll.; *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, p. 157.

it, his mouth becomes «*like the mouth of a calf of milk on the day it was born*». The king was also said to be divinized by the natron, there being a play on the words *niṯer* «natron» and *nuṯer* «god» [1]. By being washed or sprinkled with holy water and fumigated with incense, and by the chewing of natron, the king was mysteriously reborn, brought into contact with divinities, and imbued with their unearthly qualities, and his mouth made fit to chant the sun-god's praises and recite the formulæ which accompanied the enactment of the various ceremonies composing the daily service in the sun-temple [2].

Fumigation, it should be noted, was the regular sequel to a bath or to the washing of the hands before a banquet [3]. The purification undergone by Egyptian priests before they entered upon their course comprised the «drinking» of natron. Likewise the wailing women who bemoaned Osiris at the annual re-enactment of his embalmment and revivification, besides purifying themselves four times, washed their mouths, chewed natron, and fumigated themselves with incense, in order that both they and the lamentations with which they beatified the god might be pure [4]. In this connection it is, perhaps, not inappropriate to point out that the modern Egyptians before praying still perform ablutions, these ablutions consisting, among other acts, in the washing of the mouth [5].

After being thus purified, the king-priest was robed, anointed, decked with various ornaments, and invested with the royal insignia. In fact, what took place in the House of the Morning was an elaborate ceremonial toilet [6]. He was now ready to enter the temple.

To return once more to the daily service performed in the Heliopolitan sun-temple. After having washed or sprinkled the god's image, the king-priest completed its toilet in exactly the same way as his own had been completed by the two officiants in the House of the Morning, *viz.*, he fumigated it with incense, presented it with natron for the cleansing of its mouth, and then clothed, anointed, and arrayed it in various ornaments, and invested it with royal insignia [7].

That the toilet of the sun-god should be identical with that of the king is perfectly natural. The god was conceived of as a king, indeed as the prototype of all Heliopolitan kings; accordingly the ideas about the god and the king, and also the ceremonies performed on their behalf, acted and reacted upon one another.

---

(1) *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, *loc. cit.*

(2) *Ibid.*; see also Mariette, *Abydos*, vol. I, pl. 29, Mont's speech, lines 5 foll.: «*Pure is what thou sayest, pure, pure, is all that issues from thy mouth*».

(3) See the writer's article *Purification* (Egyptian), in Hastings, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, vol. X. pp. 476b, 477a.

(4) *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, p. 157, footnote 12.

(5) Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, ed. 1895, p. 82.

(6) *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, p. 161, footnote 10.

(7) *Op. cit.*, p. 162.

The king's close connection with the sun-god was not severed by death. The dead king was supposed to ascend to heaven, where he was assimilated to, or identified with, the sun-god, or else held the position of the god's son. But before he could ascend to heaven it was thought that he had to undergo the same regenerative lustration as that daily undergone by his divine prototype before he rose out of the horizon, and that daily undergone by himself during his life time [1].

The rite of preparing the dead king's body for burial was therefore as nearly as possible a replica of the daily ceremonial toilet of the living king in the House of the Morning, a performance derived, as we have seen, from that supposed to be daily undergone by the sun-god at dawn and actually daily undergone by his cultus-image at the hands of his high-priest. Accordingly the name House of the Morning seems occasionally to have been applied to the place in which the royal corpse was made ready for the tomb [2].

The gods who were associated with the washing of the king when alive were also associated with his posthumous washing, namely Horus and Thōth [3], or Horus and Sēth [4], or the four gods Horus, Sēth, Thōth, and Sepa [5], or just Horus by himself without a companion god [6]. Moreover other divinities connected with the sun-cult are said to wash the dead king, namely Shu and Tefenwet [7], who having been spat out of the sun-god's mouth were associated with water; Ḳebḥōwet, who, as stated above, washed the sun-god [8]; the Worshippers of Horus [9]; and lastly the four gods who presided over the Pool of Kenset [10].

These lustrator-divinities, who figured at the washing of the dead king in the funerary House of the Morning, were impersonated by human officiants, as was the case at the washing of the living king in the temple House of the Morning [11].

It should be noted that a passage in the *Pyramid Texts*, describing the washing of the dead king by Horus and Sēth in the presence of Atum, speaks of him not only as being born and conceived and as coming into being and growing tall, but as

---

(1) *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, vol. XL, p. 61; *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, p. 157.

(2) *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, *loc. cit.*, foll.

(3) *Op. cit.*, vol. V, p. 117.

(4) *Op. cit., loc. cit.*, and cf. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte* (hereafter quoted as *Pyr.*), §§ 211 *b*, 746 *b*, *c*.

(5) See below, pp. 52, 54, 58.

(6) *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, vol. XL, p. 62.

(7) *Pyr.*, §§ 2065 *b*-2066 *b*; cf. below, pp. 67 and 71, footnote 5.

(8) *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, vol. V, *loc. cit.*

(9) *Ibid.*

(10) *Ibid.*

(11) *Op. cit.*, p. 66; *Journal of Egyptian Archæology*, pp. 117 foll.; cf. below, pp. 56 foll.

being Atum's son. The dead king was therefore thought both to be regenerated, and also at the same time to be affiliated to the sun-god, through the medium of the sacred water, which, be it observed, was identified not only with Nun, the primeval ocean, but also with the seed of the sun-god [1].

Through being thus washed, the dead (like the living) king was thought to acquire the qualities and characteristics of the sun-god [2].

The dead king was supposed to be washed and reborn not only once but daily, as was his divine prototype. A rite, therefore, based upon that of the House of the Morning, was daily performed in the chapel attached to the royal tomb, this rite being incorporated into the much older funerary banquet. A libation, however, was substituted for the lustral washing of the corpse, which lay inaccessible in the burial vault. In order to ensure the daily rebirth of the dead king, it was probably regarded as necessary that his corpse should be intact; hence, possibly, arose the custom of embalming it. But since the early mummies were extremely perishable and unlifelike in appearance, it was thought desirable to supply the deceased with a new body, more durable and realistic than the corpse, namely a portrait statue. To identify the statue with the king's body a rite was performed called the Opening of the Mouth, which, apart from certain episodes peculiar to itself, was, like the preparation of the body for burial and the daily liturgy in the tomb-chapel, derived from the Rite of the House of the Morning; indeed the name House of the Morning could be assigned to the place in which the Opening of the Mouth was performed [3].

Owing in the first instance to the identification of certain local divinities with the Heliopolitan sun-god, the daily service performed on behalf of all Egyptian divinities in historic times was based upon that performed in the Heliopolitan sun-temple [4].

Thus all five rites, *viz.*, the daily temple liturgy, the ceremonial toilet in the House of the Morning, the preparation of the dead king's body for burial, the daily funerary liturgy, and the Opening of the Mouth, closely resemble one another in their main features. These features are a lustral washing, with which were closely associated the burning of incense and the offering of balls of natron. This initial purification was followed by the robing and anointing of the object of the rite, the arraying of him (or it) in ornaments, and the investing of him (or it) with royal insignia. The proceedings terminated, probably in all cases, with the serving up of a repast. In the case of the daily funerary liturgy the acts above described were simulated, as the cultus-object was inaccessible.

---

(1) *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, vol. XL, pp. 89 foll., and see below, pp. 71, and 75.
(2) *Op. cit.*, pp. 62 foll.
(3) *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, pp. 158-161.
(4) *Op. cit.*, pp. 162 foll.

II. — OSIRIAN LUSTRATIONS.

Of several accounts of the resuscitation of Osiris current among the Egyptians two found universal acceptance. According to the one, his son Horus gave him his eye to eat and thereby revivified him [1]. According to the other, which is doubtless connected with the Heliopolitan practice of washing the dead king [2], the dead Osiris was washed by one or more divinities. He was not, however, like the sun-worshipping Heliopolitan king, supposed to be reborn with a new body as the result of this lustration, but his corpse was thought to have been revivified thereby, as it was by eating the eye of Horus.

Certain passages in the *Pyramid Texts* closely associate the revivification of the body of Osiris with lustration. « *Thy lustral water* », we read, « *is poured out by Isis, Nephthys has cleansed thee, thy two great and mighty sisters who have put together thy flesh, fastened thy limbs, and made thy two eyes to shine in thy head* [3]. » Again we find : « *Piōpi hath come unto thee, his father, he hath come unto thee, o Geb . . . . . Make him to sit upon the great seat, upon the lap* (lit. *two thighs*) *of his father Mekhentirti* [4]. *Purify his mouth with niter and ḥosmen* [5], *purify his finger and toe-nails* (lit. *upper and lower nails*), *and do for him what was done for his father Osiris on this day of fastening the bones, of making firm the sandals, of stretching out the feet* (ḏt rdw) [6]. » And yet again : « *The children of thy child* (Horus) *have lifted thee up, Ḥapi, Imseti, Duamutef, and Ḳebeḥsnēwef . . . . . they who washed thy face, dried thy tears, and opened thy mouth with their metal fingers* ( ) » [7].

A text of the Ptolemaic period represents Horus as revivifying Osiris by washing him in the sea : « *He* (Horus) *made his* (Osiris') *purification in the water* (lit. *pool*) *of the Great Green* (*Sea*). *The great one lifted himself up on the Flood of the Gods within the waters* [8]. »

In chapter 1 of the *Book of the Dead* the deceased asserts that he « *was with Horus on that day of clothing Teshtesh, of opening the caverns* (*i. e.* the supposed sources of the Nile at the First Cataract) *for him* (var. *those*) [9] *who washed Still-of-Heart* » [10]. In view

---

(1) Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, pp. 31 foll.; Erman, *A Handbook of Egyptian Religion*, pp. 34 foll.

(2) See *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, vol. XL, pp. 61 foll.; *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, pp. 117 foll., pp. 157 foll.

(3) *Pyr.*, § 1981.

(4) See *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, p. 122, footnote 1.

(5) See *op. cit.*, vol. V, p. 188, footnotes 13, 14.

(6) *Pyr.*, §§ 1367 foll.; cf. §§ 2014 *c* foll.

(7) *Pyr.*, §§ 1983 foll. For the meaning assigned to *ṯhw rmyt.k*, see Kees, *Rec. de trav.*, vol. XXXVII, p. 63.

(8) Junker, *Die Stundenwachen in den Osirismysterien*, p. 108.

(9) Budge, *Book of the Dead*, hieroglyphic text, p. 19, line 13.

(10) Naville, *Das ægyptische Todtenbuch* (hereafter quoted as Naville, *Tdb.*), vol. I, lines 13 foll.

of the statements put into his mouth by preceding passages, the deceased is here identified with Thōth. That is to say, Horus and Thōth, originally conceived of as the lustrators of the sun-god and of the living and dead Heliopolitan king, are here represented as the lustrators of the dead Osiris [1].

With their characteristic conservatism and disregard for logic, the Egyptian priests accepted the two conflicting accounts of the resuscitation of Osiris as alike true [2]. They sometimes attempted to combine them by identifying the lustral water with the eye of Horus. For example, when, at one point in the annual re-enactment of the embalmment of Osiris, the prophet offered a *nmst*-vessel of water, he recited the following formula : « *O Osiris Khentamenthes, take to thee thy head, unite to thee the eye of Horus . . . . . Unite to thee thy head, unite to thee thy bones. O Osiris Khentamenthes, I pour out for thee the eye of Horus from* (or *as*) *the* nmst-*vessel* [3]. »

After the identification of the dead king with Osiris, his corpse still underwent lustration, for, as we have seen, the corpse of Osiris was also supposed to have been washed. But the lustration acquired a different significance to that originally assigned to it by the Heliopolitan priests. The Osirian dead king was not, like the sun-god, conceived of as reborn with a new body through the medium of the lustral water, but his corpse was supposed to be revivified thereby, as was that of Osiris. Accordingly formulæ, that were intended to be pronounced at the washing of the king's corpse, often speak of it as though it had been dismembered like the body of Osiris and fallen into decay.

A passage in the *Pyramid Texts* thus describes the washing of the Osirian dead king by Nut, the mother of Osiris and therefore also of the dead king identified with him : « *O Piōpi, awake, raise thee up . . . . . Thy mother Nut comes to thee, Nut comes to thee . . . . . she purifies thee, o Piōpi, she protects thee, o Piōpi, she suffers thee not to be wretched. O Piōpi, thou art pure, pure is thy ka, pure is thy sakhem which is among the Blessed Ones* (ꜣḫw), *pure is thy bai which is among the gods. O Piōpi, unite to thee thy bones, take to thee thy head in the presence of Geb; he dispels the evil appertaining to thee, o Piōpi, in the presence of Atum* [4]. »

Similarly in the relief depicting the washing of the dead Ḏḥuṯḥotpe of El-Bersheh (whose figure has taken the place of what was originally that of the king) a lector is represented as accompanying the action of the two lustrators with the following formula : « *Unite to thee thy bones. What appertains to thee is complete* [5]. »

The lustral washing of the Osirian dead king was an episode in his embalmment,

---

[1] Osiris was, of course, himself a dead king, or rather was regarded as the dead king *par excellence*.

[2] Cf. below, pp. 65 foll.; see also p. 60, footnote 1.

[3] Junker, *Stundenwachen*, p. 103.

[4] *Pyr.*, §§ 837-840; see also §§ 842*d*-843.

[5] *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, p. 119.

and, judging from the well-known statement of Herodotus[1], it occurred when the corpse was taken out of the salt-bath and before the embalmers had begun to anoint and wrap it. Already in the *Pyramid Texts* the washing of the dead king's corpse is associated with embalming : *e. g.*, « *Fasten together the bones of Neferkerē*ʿ, *o embalmer, cleanse Neferkerē*ʿ » [2], and « *He ascends to heaven, the tips of his wings being like (those of) a great fowl, his entrails having been washed by Anubis* » [3]. Lustration and embalmment are also closely associated in the passages from *Papyrus Anastasi*, no. 1, and the two bilingual *Rhind Papyri* (see immediately below and p. 52). Moreover in the representation of the washing of the dead Renni of El-Kab (see below, p. 54) one of the lustrators is an embalmer.

The identification of the dead king with Osiris only affected the significance of the posthumous lustration, it did not cause any change in the manner of performing it; indeed the same divinities who had been supposed to act as lustrators of the dead king identified with the sun-god[4], were still thought to wash him when identified with Osiris. Thus, a passage in either of the two bilingual *Rhind Papyri* (compositions dating from the early Roman age) still represents Horus and Thōth, the bath-attendants of the sun-god, as washing the deceased (originally the dead king); this washing, be it observed, was evidently, like the old Solar lustration, thought to make the deceased righteous[5]. The two passages in question are as follows : (1). *Chapter of the Purification by Horus and Thōth. Formula : Horus purifies thee on thine entry into the necropolis — other version, the noble Tēi — to see the great god in the necropolis; there is no manner of fault in thee. Thōth cleanses thee. Thou art clothed in thy bandages, all thy limbs are furnished with unguent, there is no offence against god in thee, there is no decay in thy body. We purify thee with water that has come from Elephantine, with natron that has come from El-Kab, with milk from Athribis*[6]. » (2). « *They receive this decree which Isden hath made for thee, with respect to (thy) going to the doors of the Tēi. Upwawet opens for thee thy way. Horus and Thōth accomplish for thee thy purification*[7]. »

It will be remembered in this connection that the passage from chapter 1 of the *Book of the Dead*, quoted above on page 49, possibly implies that Thōth as well as Horus washed the dead Osiris.

Horus and Sēth, strange to say, appear as the lustrators of the Osirian dead as

---

(1) Herodotus, Book II, 86.

(2) *Pyr.*, § 2043 *c*.

(3) *Pyr.*, § 1122.

(4) *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, vol. XL, pp. 62 foll.; *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, pp. 117 foll.

(5) *Proceedings of the Society of Biblical Archæology, loc. cit.*; cf. also the passage from the *Book of Breathings*, quoted below on page 52.

(6) Möller, *Die beiden Totenpapyrus Rhind*, I, vi, 1-4.

(7) Möller, *op. cit.*, II, viii, 4-6.

late as the XIXth Dynasty. A scribe of that period, the composer of the literary work known as *Papyrus Anastasi*, no. 1, after expressing the wish that his friend when dead may «*be acquitted in Busiris before Onnofre*», goes on to say : «*May Anubis attach for thee thy head to thy bones. Mayest thou be purified, may thy body become divine, in the presence of the brothers Horus and Sēth; may Thōth and Ḥarakhti bear thy bai aloft*[1].»

Judging from the texts attached to the representation of the washing of the dead Sennofre, the four gods Horus, Sēth, Thōth, and Sepa, were also thought to wash the corpses of the Osirian dead (see below, pp. 54 and 58).

However, in his tomb-chapel at Anībeh[2] Pennē is depicted being washed by Anubis and Thōth, the former god taking the place of Horus[3].

According to the *Book of Breathings*, the Osirian dead, before entering the Hall of the Two Rights, were purified by Uto and Nekhbet, the tutelary goddesses of Upper and Lower Egypt respectively. As a result of this lustration they were «*cleansed from all evil, every abomination*» and received the name «*Stone of Righteousness*»[4]. The same work likewise maintains that the dead were purified in the Great Hall by the two goddesses of Right, and that they were also purified in the Hall of Shu and in the Hall of Geb[5].

The significance of the posthumous lustrations was, as has been said, changed by the identification of the dead king with Osiris. The water used at Osirian lustrations, instead of being identified with that of Nun or brought from a pool sacred to the sun-god, was said to come from Elephantine, *i. e.* the First Cataract region where was the traditional source of the Nile[6]. The Nile was regarded as the vital fluid that had exuded from the murdered Osiris[7] (see also below, p. 59), whose corpse or a portion thereof, namely a leg, lay, according to one account, in a cavern beneath the island of Bīgeh in the First Cataract[8]. The water, therefore, from that region was regarded as especially pure and potent, bubbling up direct, as it were, from the god.

It will have been observed that in the first of the two extracts from the two bilingual *Rhind Papyri*, Horus and Thōth assert that the water with which they wash the deceased comes from Elephantine. Also the already quoted passage in chapter 1 of the *Book of the Dead*, speaks of the «*opening of the caverns* (*tpḥwt*, the regular term

---

(1) Gardiner, *Egyptian Hieratic Texts*, Part I, pp. 7* foll.

(2) Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*, Part III, pl. 231 *b*; see pl. III.

(3) At the commencement (see below, p. 67 footnote 1) of the annual re-enactment of the embalmment of Osiris, Thōth and Anubis entered the Place of Purification (*w'bt*), *i. e.* the chamber in which the ceremonies of the embalmment were performed.

(4) Horrack, *Le Livre des Respirations*, pl. I, § 2.

(5) Horrack, *loc. cit.*

(6) Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, p. 103; Herodotus, Book II, 28.

(7) See Blackman, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, vol. L, pp. 69 foll.; see also the passage quoted below on page 69 from Junker, *Stundenwachen*, pp. 114 foll.

(8) Junker, *Das Götterdekret über das Abaton*, pp. 37 foll., 87*; see also below, p. 65.

for the source of the Nile) *for those who washed Still-of-Heart* (Osiris)". Again it is most significant that Thōth, as he pours water over the dead Pennē (see pl. III), is made to say : "*I purify thee with the cool water that has issued from the cavern of Osiris* (𓇋𓅱𓏏 (sic) 𓇋𓅱𓏏 tpḥt[1] Wsir)", *i. e.* from the cavern, the source of the Nile, in which lay the corpse of Osiris. Thus in an utterance of the *Pyramid Texts* that describes the lustral washing of the body of the Osirian dead king, the water used for that purpose is represented as having issued from Osiris. "*The channels are full, the streams are in flood, with the purification(-water) which has issued from Osiris*[2]."

So far as I can ascertain, we possess eight representations of the washing of the corpse in the embalmer's workshop. They are as follows :

(1). The washing of the dead Ḏhuṯhotpe, depicted in his tomb-chapel at El-Bersheh, dates from the XIIth Dynasty. The scene has been figured and discussed at length in a previous volume of the *Journal of Egyptian Archæology*[3]. The dead Ḏhuṯhotpe, fully clothed, stands upon an ablution-pedestal between two lustrators, behind either of whom is a man with a vessel containing natron, — natron being dissolved in the water in order to enhance its purification properties. Of the four men three are the deceased's sons. In early times his sons or son often appear to have officiated at the washing of a dead king or noble[4].

Fig. 1 (after Moret, *Mystères égyptiens*, pl. I, 4).

(2). This example (see fig. 1) is one out of a series of representations on a XIIth Dynasty stele in the Louvre[5]. The deceased stands in a large earthenware (?) pan, which has a wide projecting rim. The pan has been placed upon a support with stumpy legs or ends. Two officiants standing on either side of the deceased upon the rim of the pan, hold over his head a single vessel, which they grasp both with one hand and which they are apparently emptying over him. Either officiant holds a wrist of the deceased with his other hand. The artist has furnished the deceased with two ☥-symbols instead of legs.

(3). Pennē, the well-known XXth Dynasty governor of Anibeh, stands between two lustrators, who appear in the guise of the two gods Thōth and Anubis (see pl. III). The bottom of the relief is destroyed, so we cannot tell if Pennē was depicted standing on an ablution-pedestal or not.

---

(1) According to Dr. A. H. Gardiner, who has copied all the inscriptions in the tomb-chapel of Pennē, the original reads 𓇋𓅱𓏏 here, not, as does the reproduction in Lepsius' *Denkmäler*, 𓇋𓅱𓏏.

(2) *Pyr.*, § 848 *a*, *b*.

(3) Vol. V, pl. XVIII, pp. 117 foll.

(4) See *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, p. 165.

(5) Gayet, *Stèles de la XIIe dynastie*, pl. LIV; Moret, *Mystères égyptiens*, pl. I.

The five following representations date from the XVIIIth Dynasty.

(4). The deceased ʿOkheperkereʿsonb[1], fully clad and holding his wand of office, squats on an ablution-pedestal between eight lustrators, who wear each a leopard-skin vestment in addition to the ordinary linen skirt of the period.

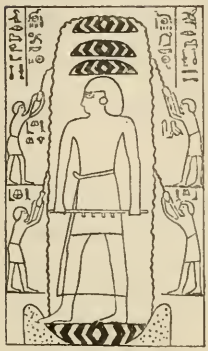


Fig. 2 (after Virey, *Recueil de travaux*, vol. XXII, p. 91).

(5). The deceased Sennofre (see fig. 2) stands between four lustrators, the upper two being a chief lector and sem, and the lower two ordinary lectors. Above the two lustrators in front of Sennofre is written : « *To be recited four times. Thy purification is the purification of Horus, o Osiris, the toparch Sennofre.* » Above the two behind him is written : « *To be recited four times. Thy purification is the purification of Sepa, o Osiris, Sennofre the justified.* » Sennofre stands not upon an ablution-pedestal, but in a shallow alabaster bowl (⌣) placed on a mound of sand, which is in the conventional form of the horizon (⌣). Above his head are three inverted bowls similar to the one he is standing in.

(6). The deceased User (see fig. 3) sits on a large jar between two lustrators. It will be observed that the water is being poured on to a circular object, which is doubtless supposed to be held or to have been fixed above the head of User, and from which it is running in two streams, either stream terminating in a large ☥-symbol. Mr. Griffith has suggested to me that this circular object is a sieve, and that its purpose was to break up and distribute the flow of water evenly over the person (or corpse) that was being washed[2].

Fig. 3 (after Davies, *Five Theban Tombs*, pl. XXI).

(7). The deceased Renni (see fig. 4) sits on a large jar between two lustrators, the one behind him being an embalmer (*wt*), and the one in front of him a treasurer

---

[1] See *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, pl. XIX.

[2] See also Davies, *Five Theban Tombs*, p. 24^{b}. In the example from the tomb-chapel of Rekhmirēʿ (fig. 5) there are two spare circular objects on a table behind the lustrator on the left. According to Virey, *Le tombeau de Rekhmara*, p. 77, these two objects are painted blue and are to be regarded as coils of blue thread. This rather adds point to Mr. Griffith's suggestion that they are sieves.

of the god. In this, as in the preceding, example the water is poured on to a circular object, but the two streams do not terminate in ☥-symbols.

(8). The representation of the washing of the dead Rekhmirē' (see fig. 5) is, so far as it is preserved, exactly like the two preceding examples; though, since the lower part is broken away, it is impossible to say whether there were ☥-symbols, as in

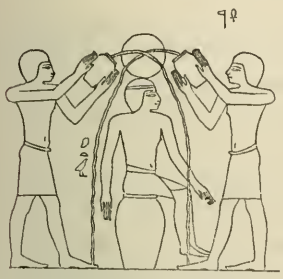


Fig. 4 (after Lepsius, *Denkmäler*, Part III, pl. 11 *f*).

Fig. 5 (after Virey, *Tombeau de Rekhmara*, pl. XX).

example no. 5, or no. The descriptive text above the group of figures is complete and is as follows : [illegible] « *Utterance by the lector and imikhant, standing outside the God's Booth, taking the pure one over the pool* ». The mention of the God's Booth here, and also the occurrence of an embalmer in example no. 7, definitely connect this representation with the Rite of Embalmment.

With regard to the jar upon which the deceased sits in examples 6-8, Mr. N. de G. Davies suggests that it « perhaps is meant to isolate him (the deceased) from the impure ground [1] ». It has occurred to me that the jar may have held the liquid that had drained off from the corpse when it was taken out of the salt-bath. This liquid would have contained a quantity of matter that had exuded from the corpse. If, while the life-giving water was being poured over it, the corpse were placed over the jar containing these exudations, the water would flow into the jar and become one with them. Thus the deceased's exudations would be imparted again to him along with the revivifying water, with which they were now united and by which they were, so to speak, revitalized. A not altogether dissimilar idea lies at the bottom of a modern Egyptian practice. In the neighbourhood of Meir, a village in Asyūṭ province, a woman who has had a miscarriage during the past year, disinters the remains (they are often buried in a pot) on the day of the Great ʿĪd, and places them in a large vessel or bath. She then squats over the vessel, while water is poured over

[1] Davies, *Five Theban Tombs*, p. 24[b].

her. The water, it is thought, coming into contact both with her and with the remains of the embryo, makes the woman conceive. The idea, one would imagine, is that the water is a life-giving fluid and that it quickens both the womb of the woman and the remains of the embryo. By coming into contact both with the mother and the remains of the embryo, the water communicates the re-awakened vitality of the latter to the former, whose vitality it has also stimulated, and who thus once more conceives the child which she had prematurely given birth to.

With regard to the fact that in all these representations the deceased is depicted as alive and wearing clothes, whereas the actual corpse would have been naked both while soaking in the salt-bath and during the subsequent lustration, it is hardly necessary to point out that the dead in the posthumous existence were always vizualized by the Egyptians as alive [1].

I have commented elsewhere [2] upon the close resemblance of these representations of the washing of the corpse in the embalmer's workshop to those of the living king undergoing lustration in the House of the Morning (*pr-dwꜣt*), and pointed out in the same place that this resemblance is due to the fact that the former ceremony originally (*i. e.* before it was Osirianized) imitated the same performance as the latter, namely the supposed daily matutinal ablutions of the sun-god. The water with which the living king was washed in the *pr-dwꜣt* is often represented as issuing from the lustration-vessel as a string of ☥- or alternating ☥- and ⲓ-symbols [3]. Similarly either stream of water which flows about the dead User terminates in a large ☥. It will be remembered that one passage in the *Pyramid Texts* calls the place where the sun-god was reborn, and also the dead king identified with him, the Field of Life [4]. Also another passage in the same texts speaks of the dead king as issuing, transformed into Upwawet, from the Pool of Life [5]. But at the time that the representation of the washing of the dead User was painted, the ☥-symbols probably signified not that the water regenerated him, but that it revivified his corpse. This latter idea is well illustrated by the quotation from the *Pyramid Texts* on page 66 which describes Horus washing his dead father's body and concludes with the words «*How happy are they who beheld. . . . . Horus, when he gave life to his father, when he offered good fortune* (ⲓ) *to Osiris* [6].»

In example 3 the two lustrators appear in the guise of the gods Anubis and Thōth. Similarly in the closely connected representations of the living king being purified in the temple *pr-dwꜣt* a pair of gods, either Horus and Thōth, or Horus and Sēth,

---

(1) See *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, p. 123.

(2) *Op. cit.*, pp. 124, 157 foll.

(3) See *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, vol. XL, pl. V, 2, and p. 87, footnote 91.

(4) *Pyr.*, § 1180 *a*.

(5) *Pyr.*, § 1979 *a*, *b*.

(6) *Pyr.*, §§ 1978 *b*-1980; see also *Pyr.*, §§ 1683 foll., quoted below on page 58.

act as lustrators. Priestly officiants of course impersonated the gods who were supposed to wash the king in the *pr-dwʾt*, and they probably often wore masks to make their impersonation seem more real and the ceremony, therefore, all the more efficacious.

It is probable, too, that the officiants who washed the deceased, originally the dead king, in the embalmer's workshop impersonated the divinities who were conceived of as washing him before he entered the abodes of the Blessed, — these officiants sometimes wearing masks when the divinities impersonated were animal-headed. This is all the more likely in view of the fact that officiants impersonated divinities in funerary performances other than the washing of the corpse. For example, the chief embalmer impersonated Anubis and accordingly wore a jackal mask [1]. Two female mourners impersonated Isis and Nephthys and were therefore called the Great Kite and the Little Kite [2], Isis and Nephthys having turned themselves into kites when seeking for the body of Osiris [3]. At the Rite of Opening the Mouth an officiant called the Son whom he loves impersonated Horus [4]. Similarly in the dramatic representations of the death, burial, and resuscitation of Osiris, which took place annually in various centres of that god's worship, the parts of both the supporters and enemies of Osiris were played by his devotees [5]. Those who acted as Horus, Thōth, Anubis, and Sēth, at these performances must surely have worn masks [6].

It is appropriate at this juncture to point out that the words ascribed to Horus and Thōth in the passage from the two bilingual *Rhind Papyri*, quoted above on page 51, may well be parts of formulæ actually pronounced at the washing of the corpse by officiants impersonating those two gods.

One would imagine that even when the lustrators are depicted in purely human form they were still thought to be filling the rôles of gods. In that case the single pair of lustrators in examples 1 and 2 and 6-8 may be impersonating Horus and Thōth, or Anubis and Thōth, or even, perhaps, Horus and Sēth. The four officiants who wash the dead Sennofre (example 5) may be impersonating Horus, Sēth, Thōth, and Sepa, especially in view of the scraps of text above the two uppermost lustrators, which are parts of the formulæ used at the washing of the king in the temple

---

(1) Davies-Gardiner, *The Tomb of Amenemhēt*, p. 58; Naville, *Tdb.*, vol. I, pls. II foll.; Budge, *The Book of the Dead*, translation, plate facing page 19; see also the writer's article *Priest, Priesthood* (Egyptian), in Hastings, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, vol. X, p. 295[b].

(2) Davies-Gardiner, *op. cit.*, p. 55.

(3) *Pyr.*, §§ 1255 *c*-1256 *b*, 1280 foll.

(4) Davies-Gardiner, *op. cit.*, p. 59.

(5) Breasted, *Development of Religion and Thought*, pp. 287 foll.; Erman, *A Handbook of Egyptian Religion*, pp. 50 foll.

(6) For information as to the use of masks by priestly officiants, see *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, pp. 117 foll., 156 with footnote 11.

pr-dwꜣt [1], and also at the washing of the statue (or mummy [2]) in the Rite of Opening the Mouth [3]. Again the eight lustrators in example 4 may be playing the parts of the four sons of Horus and the four sons of Mekhentirti [4]. Lastly the what might be regarded as a purely symbolical representation of Pennē undergoing lustration (example 3), may really depict the actual washing of his corpse by two officiants impersonating Anubis and Thōth and wearing appropriate masks.

In example 1 the officiants, with the exception of the lector, are merely labelled with their personal names [5]. In example 7, as we have seen, one of the lustrators is entitled embalmer and the other treasurer of the god. In 5 a chief lector, a sem, and two ordinary lectors, wash the deceased. These designations neither prove nor disprove the correctness of my suggestion that the lustrators in question were supposed to be impersonating gods. Lector, sem, embalmer, and treasurer of the god, are ordinary titles of mortuary priests [6], denoting their status in the funerary hierarchy; they are not appellations assigned to them as *dramatis personæ* in some particular episode of the funerary rites.

The change in the significance of the lustral washing of the body of the dead king, resulting from his identification with Osiris, is especially noticeable in numerous libation-formulæ in the *Pyramid Texts*, — a libation, as I have pointed out in a previous article [7], taking the place, in the daily funerary liturgy, of the washing of the inaccessible corpse.

As the libationer emptied his ewer before the false door in the mortuary chapel, he might, impersonating Horus, recite the following formula : « *Stand up for me, my father, stand up for me, o Osiris Mernerē*ᶜ. *It is I, thy son, I am Horus. I have come unto thee that I may purify thee, that I may cleanse thee, that I may revivify thee, that I may embrace for thee thy bones* [8]. » Or he might address the dead king thus : « *Raise thee up, o Mernerē*ᶜ . . . . . *Raise thee from upon thy left and place thee upon thy right side. Wash for thee thy hands with this fresh water which I have given thee, o my father Osiris* [9]. » Or again : « *The lustral water is poured out, Upwawet arises, the sleeping ones awake, the watchers are aroused, Horus awakes. Raise thee up, o Osiris Piōpi, first-born son of Geb,*

---

(1) Kees, *Recueil de travaux*, vol. XXXVI, p. 8; *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, p. 157.

(2) *E. g.* Naville, *Tdb.*, vol. I, pl. II, where Sēth is replaced by Geb, and the order is Horus, Thōth, Geb, and Sepa.

(3) Budge, *Book of Opening the Mouth*, vol. II, pp. 2 foll.; Virey, *Recueil de travaux*, vol. XXII, p. 84, fig. 19.

(4) *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, p. 122 with footnotes 1-3.

(5) *Op. cit.*, pp. 118 foll.

(6) See the writer's article *Priest, Priesthood* (Egyptian), in Hastings, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, vol. X, pp. 301ᵇ-302ᵃ.

(7) *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, pp. 158, 161.

(8) *Pyr.*, §§ 1683 foll.

(9) *Pyr.*, §§ 1747 foll.

whom the Great Ennead fears. Thou art pure for the festival of the month, thou appearest for..... (𓂋𓅱), *the firsts* (*of the dekans*)[1] *are celebrated for thee, great* Mnit *greets thee as* (*she greets*) *Him who stands upright, Him who is not weary, in Abydos*[2]. » Or yet again, as he offered or poured out the contents of the four *nmst*-vessels[3] : « *Clasp to thee thy bones, take to thee thy limbs, throw off this earth upon thy flesh, take to thee these thy four* nmst-*vessels* »[4].

Similarly the formula pronounced at the offering of a *ds*-vessel of water is an appeal to Thōth to revivify the deceased : « *O Thōth, adjust for him his head unto him* »[5].

In a passage from the *Pyramid Texts*, quoted below on page 61, the giving to the Osirian dead king of his ikh and sakhem is associated with the pouring out of libation-water and the consequent revivification of his corpse. His becoming an ikh[6], a bai, a *wꜣš*, and a sakhem, seems to be similarly associated in another passage[7] from the same source, and in yet another such passage the water is said to protect the flesh of the dead king, who at the same time is said to have his bai within him and his sakhem behind him[8].

As we have already seen on page 52, the revivifying water used at the lustral washing of the Osirian dead king is said to come not from a solar pool but from Elephantine, *i. e.* from the source of the Nile. The same origin is claimed for the water used at the libation which took the place of the lustration. « *Raise thee up, o Neferkerē*ʿ », exclaims the libationer, « *gather to thee thy bones, collect to thee thy limbs; thy water issues from Elephantine*[9]. » Another libation-formula begins : « *O Mernerē*ʿ, *take to thee this thy pure water which has issued from Elephantine* »[10].

We have seen above, p. 52, that the Nile was conceived of as the vital fluid which had exuded from the corpse of Osiris. By having a libation of Nile water poured out to him, the dead king identified with Osiris was thought to have his vital fluid

---

(1) See *Journal of Egyptian Archæology*, vol. III, pp. 32 foll.

(2) *Pyr.*, §§ 1011 foll.

(3) Four *nmst*-vessels were employed at the washing of the living king in the House of the Morning (*Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, p. 56; Kees, *Recueil de travaux*, vol. XXXVI, pp. 6 foll.), and the dead king is said to be washed by the command of Anubis with the contents of four or eight *nmst*-vessels which have issued from the God's Booth (*Pyr.*, §§ 1364 *c* foll., 2012 *b*, *c*).

(4) *Pyr.*, §§ 1732 foll.

(5) *Pyr.*, § 10 *b*.

(6) Ikh (*ꜣḫ*) has certainly the meaning «demon», «spirit», in Coptic, where it is written ⲓϧ. The fundamental meaning of *ꜣḫ*, however, is «profitable, beneficial, beneficent». The departed were thus regarded in one aspect as the «Beneficent» or «Blessed Ones».

(7) *Pyr.*, §§ 1730 foll.

(8) *Pyr.*, § 2010.

(9) *Pyr.*, § 1908.

(10) *Pyr.*, § 864 *a*, *b*.

restored to him, and thus his heart would once more beat again. Accordingly the ordinary libation-formula of the daily funerary liturgy is as follows : « *This thy cool water, o Osiris, this thy cool water, o Unis, which has issued from before thy son, which has issued from before Horus. I have come that I may bring thee the eye of Horus; cool is thy heart when possessing it . . . . . Take to thee the exudations which have issued from thee. Thy heart is not still when possessing it* (the eye of Horus, *i. e.* the water[1])[2]. » Another libation-formula in the *Pyramid Texts* begins with : « *O Mernerē*ᶜ, *thy cool water, the great overflow which has issued from thee* », and concludes with telling the deceased to raise himself up[3].

Much the same phraseology occurs in a formula pronounced at the pouring out of a milk-libation, to which is ascribed the same vitalizing force as that possessed by the water. The milk, however, is not associated with Osiris but is said to emanate from Isis. « *Raise thee up, my father. Thy water for thee, thine abundance* (bᶜḥ) *for thee, thy milk for thee which is in the breast of thy mother Isis . . . . . Awake, o Atōti! Raise thee up! Take to thee thy head, gather to thee thy bones, throw off for thee thy excretions* (? [illegible])[4]. »

In one instance the libation-water is said to come from Khemmis, a place near Buto in the Delta, wherein Isis brought up Horus, and it is represented as having the same revivifying effect on the body of the dead king as the water from Elephantine. The words « *O my father Neferkerē*ᶜ, *stand up, take to thee this thy first cool water which has issued from Khemmis* » are followed immediately by a passage calling upon the dead to arise and cast off his cerements : « *Stand up, ye* (sic) *who are in your graves, undo your* (sic) *bandages, throw off the sand upon thy face. Raise thee up from thy left side and support thee upon thy right side*[5]. »

The libation-formulæ sometimes clearly differentiate between the Osirian dead king and the actual Osiris. In these cases he is represented as restored to life not through receiving back his own exudations, but through having conveyed to him sacrament-wise in the form of libation-water the vital fluid of Osiris, the juices which had dissolved from the god's decaying flesh.

Thus a libation-formula that ends with the words « *Raise thee up, o Piōpi, thou diest not* », begins with « *Thy water for thee, thine abundance for thee, the exudations which have issued from the god, the corruption which has issued from Osiris* »[6]. Again the liba-

---

(1) This is another example of the attempt to combine the two accounts of the resuscitation of Osiris, according to one of which he was restored to life by eating the eye of Horus, and according to the other by the lustral washing of his corpse (see above, p. 50).

(2) *Pyr.*, §§ 22 foll.

(3) *Pyr.*, §§ 868-870.

(4) *Pyr.*, §§ 734 foll.

(5) *Pyr.*, §§ 1877 *c* foll.

(6) *Pyr.*, §§ 788-792.

tion which was made to the dead at the beginning of every dekan [1], is called «*the exudation which issued from Osiris*», and the bai of the deceased is said to live thereon [2]. Compare also the expression «*the purification-(water) which has issued from Osiris*» cited above on page 53.

More often the two conceptions, that the dead king as Osiris received in the libation of Nile water his own vital fluid which had exuded from him, and that differentiated from the actual Osiris he received in the water the vital fluid of that god, are combined in the characteristically illogical Egyptian fashion.

E. g., «*Thy water for thee, thine abundance for thee, thine exudations for thee, which have issued from Osiris . . . . . 'Hail(?)', saith Isis, 'Welcome', saith Nephthys, when they see their brother. Raise thee up, undo for thee thy bandages, throw off for thee thy excretions* (? ⊙ ⲛ ⲛ ⲣ ⲙ) [3]. » Or, «*Thy water for thee, thine exudations for thee, thine abundance for thee, issued from Osiris*» [4]. Or again, «*Thy water for thee, thine abundance for thee, thine exudations for thee, which have issued from Osiris. Gather together to thee thy bones, stretch out* (ⲙ ■ ⲙ ⲛ) *for thee thy limbs, throw off for thee thine excretions* (? ⊙ ⲛ ⲛ ⲣ ⲙ), *loose for thee thy bandages. Opened for thee is the tomb, undone for thee are the doors of the coffin, opened for thee are the doors of heaven. 'Hail', saith Isis, 'Welcome', saith Nephthys, when they see their brother in the festival of Atum* [5]. » And lastly, «*Raise thee up, o blessed one, o Piōpi. Thy water for thee, thine abundance for thee, thine exudations for thee, which have issued from the corruption of Osiris. Opened for thee are the doors of heaven, undone for thee are the doors of Ḳebḥu. Opened for thee are the doors of the tomb, unfastened for thee are the doors of Nut. 'Hail, my father', saith Isis. 'Proceed in peace, my father', saith Nephthys . . . . . Raise thee up, throw off for thee thy excretions* (? ⊙ ⲛ ⲛ ⲣ ⲙ), *put away for thee the . . . . .* (nṯnt) *upon thy face. Loose for thee thy bandages. But they are not bandages, they are the locks of Nephthys* [6]. »

The resuscitation of Osiris was at an early date associated with the fertilization of the fields by the inundation; indeed Osiris was identified with the cultivable land. *i. e.* the land that could be reached by the waters of the Nile, his exudations. Accordingly we find the revivification of the Osirian dead king through the medium of water described in the following terms : «*The inundated lands are satisfied, the canals overflow, for this Merneré*ʿ*, on this day whereon his ikh is given him, whereon his sakhem is given him. Raise thee up, o Merneré*ʿ*, take to thee thy water, gather to thee thy bones. Stand thou upon thy feet, being a blessed one* (iḫ) *among the Blessed Ones* [7]. » Similarly we read,

---

[1] See *Journal of Egyptian Archæology*, vol. III, p. 32.
[2] Möller, *Die beiden Totenpapyrus Rhind*, I, vi, line 11.
[3] *Pyr.*, §§ 1291 foll.
[4] *Pyr.*, § 2031.
[5] *Pyr.*, §§ 2007 foll.
[6] *Pyr.*, §§ 1360-1363.
[7] *Pyr.*, §§ 857 foll.; see also § 848 quoted above on page 53.

« *O Osiris, the inundation comes, the overflow makes haste, Geb cries out. I have sought thee upon the field, I have smitten him who acted wrongfully against thee* ([hieroglyphs]). *Thou livest. Lift thyself up because of thy strength. O Neferkerēʿ, the inundation comes, the overflow makes haste, Geb cries out. Absorb* (? [hieroglyphs]) *the divine exudation that is in thee, that thy heart may live. Move thy divine limbs, loosen thy joints* (?)[1]. »

But Osiris was not only identified with the inundated and cultivable land. As we have seen above, the Nile waters were regarded as his exudations, the god himself, or a portion of his body, lying in the cavern from which these waters issued. The Nile in its yearly flood was thus a manifestation of the renewed vitality of the god. It was only going a short step further to regard the inundation, and indeed the Nile itself, as the embodiment of the revitalized Osiris, particularly as the river was already personified as a god, Ḥaʿpi. This development seems already to have taken place when the versions we possess of the *Pyramid Texts* were compiled. « *O Osiris Piōpi* », we read, « ..... *Horus reckons thee, thou being rejuvenated, in this thy name of Fresh Water*[2]. » Osiris, in the person of the dead king, again seems to be identified with the Nile in utterance 581 of the *Pyramid Texts*[3]. However, in *Pyr.*, §§ 507 foll., Osiris in the person of the dead Unis is not, as Breasted maintains[4], identified with the Nile, but with the crocodile-god Sobk. He is certainly, however, identified with the Nile in the great inscription of Ramesses IV at Abydos[5], and this identification was an outstanding feature of the Osiris-cult at Philæ[6].

Osiris appears in the *Pyramid Texts* not only as the Nile, but as the Ocean itself. « (*O Osiris Piōpi,*) *thou art green, thou art great, in thy name of Great Green* (*Sea*). *Lo, thou art great, thou curvest round as the Great Encircler. Lo, thou turnest about, thou curvest round, as the circle that encompasseth the Nebut* (*the Ægean islands*)[7]. » « *Thou encirclest all things in thine embrace, in the name of Circle that encompasseth the Nebut. Thou art great in thy name of* ʿꜣ-skmw ([hieroglyphs])[8]. » « *O Osiris Piōpi, thou hast enfolded every god in thy embrace, their lands, and all their substance. O Osiris Piōpi, thou art great, thou curvest about as the circle that encompasseth the Nebut*[9]. »

The lustral washing or sprinkling of the portrait-statue of the dead king in the Rite of Opening the Mouth was also affected by his identification with Osiris, for the

(1) *Pyr.*, §§ 2112 foll.

(2) *Pyr.*, §§ 765 foll.

(3) *Pyr.*, §§ 1551 foll.; Breasted, *Development of Religion and Thought*, p. 19.

(4) Breasted, *op. cit.*, pp. 18 foll.

(5) Breasted, *op. cit.*, p. 18; Erman, *Handbook*, p. 80.

(6) See Junker, *Götterdekret über das Abaton*, pp. 37 foll.; Brugsch, *Religion und Mythologie*, pp. 89 foll.; Blackman, *Temple of Bigeh*, p. 4.

(7) *Pyr.*, § 629.

(8) *Pyr.*, § 1631.

(9) *Pyr.*, § 847; cf. Junker, *Stundenwachen*, p. 106.

statue was a substitute for the king's body and was therefore equivalent to the body of Osiris. The washing of the statue was still associated, as was the washing of the corpse during embalmment, with the old Solar lustrators Horus, Sēth, Thōth, and Sepa [1], but it now possessed an Osirian significance, — the statue, or rather the corpse which it represented, being, like the corpse of Osiris, conceived of as dismembered or crumbling in decay. As he emptied the four *nmst*-vessels of water over the statue, the officiant, after reciting « *Thy purification is the purification of Horus and conversely,* etc. », went on to say : « *Pure, pure is the Osiris NN. Take to thee thy head, join to thee thy bones in the presence of Geb. O Thōth, join him together. What appertains to him is complete* [2]. » As he emptied the four red vessels (*dšrwt*) over the statue, the officiant again associated the purification with Horus, Sēth, Thōth, and Sepa, adding thereto, however, the Osirian formula : « *Pure, pure is Osiris NN. Take to thee what is in the two eyes of Horus, the two red vases* (dšrty). *O Thōth, join him together. What appertains to him is complete* [3]. » Thus to a formula that associates the washing of the dead king with gods connected with the Heliopolitan sun-cult was appended another formula, representing him as dismembered like Osiris and as being, like that god, put together again and revivified.

According to the *Ritual for Amūn,* the lustral sprinkling of the cultus-statue of that divinity in the daily temple liturgy was similarly Osirianized. In this case all reference to Horus, Sēth, Thōth, and Sepa, is omitted, though the cleansing of the cultus-statue's mouth with natron is still associated with these gods, or rather with three of them, *viz.* Horus, Thōth, and Sepa, — the name of Sēth being left out, owing to his being regarded as the arch-enemy of Osiris, with whom for cult-purposes the divinity was identified [4]. The priest as he sprinkled the statue with the contents of the four *nmst*-vessels recited four times, *i. e.* once for each vessel : « *Pure, pure is Amunrēʿ, lord of Karnak. Take to thee the water which is in the eye of Horus. Join to thee thine eye, join to thee thine head, join to thee thy bones, make fast for thee thy head unto thy bones in the presence of Geb. Thōth, join him together. What appertaineth to thee is complete. Pure, pure is Amunrēʿ, lord of Karnak* [5]. » The formula repeated at the sprinkling of the statue with the water of the four *dšrt*-vessels is similar, except that the words « *Thōth, he gives to thee the eye of Horus* » are inserted before the final « *Pure, pure is Amunrēʿ,* etc. » [6].

In a relief at Dendereh a priest carrying four *dšrt*-vessels on a tray is labelled : « *The sem-priest purifying his father with four* dšrt-*vessels; his* (the god's) *mode of being*

---

(1) Budge, *Book of Opening the Mouth*, vol. II, pp. 3 foll.; see also above, pp. 57 and 58 with footnote 2.
(2) Schiaparelli, *Libro dei funerali*, vol. I, pp. 30 foll.
(3) Schiaparelli, *op. cit.*, vol. I, pp. 32 foll.
(4) See *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, p. 163.
(5) Moret, *Rituel du culte divin journalier*, pp. 171 foll.
(6) Moret, *op. cit.*, p. 172.

(ḫprw.f) *is divinized by what has issued from the leg* (of Osiris)- [1]. In another relief in the same temple the king, when offering Ḥathor a vessel of water, is said to -*purify the mistress with what has come from Elephantine*- [2].

But the four gods Horus, Thōth, Geb, and Sepa (Geb taking the place of Sēth) [3], are associated with the sprinkling of a divinity (in this case Osiris) with the water of the four *nmst*-vessels in a relief in the temple of Bīgeh [4]. The water is said to purify and enoble the god's body. The four vessels themselves are identified with four goddesses, namely Isis, *Nbt-Fʿg*, Sothis, and Selkis. In a scene in the same temple representing the king offering the four *dšrt*-vessels to Khnemrēʿ, these vessels are called the four *šʿyt*-goddesses, the first of whom is said to come from Dendereh, the second from the Chamber of Ḥike, while the third and fourth are identified with Ubastet and Uto respectively. They are said to divinize the god's nature (*tyt*) [5] and to purify his head every day [6].

Again the four gods Horus, Thōth, Geb, and Sepa, are associated with lustration in a relief in the temple of Edfu, which depicts the king offering Horus four *nmst*-vessels of water. The king says : -*I have made the purification of the four gods, o lord of purification, in this land. Horus, Geb, Thōth, and Sepa, I give them to thee* . . . . . -. At the same time he identifies the vases with the four goddesses Selkis, Nēith, Isis, and Anūket [7]. Similarly in an inscription at Dendereh [8] the four *dšrt*-vessels are identified with Selkis, Nēith, Isis, and Nephthys [9]. In this case the water is called -*the water of the eye of Horus*- and Thōth is said to have -*joined it unto thy* (Ḥathor's) *Ka*-.

In the reliefs in the six chapels at Abydos the king is not depicted sprinkling the cultus-image with the water of four *nmst*- and four *dšrt*-vessels, but as scattering over it, or pouring out before it in the form of a libation, -cool water- (*ḳbḥw*) from a w-vessel [10]. The formula which accompanied the act, a four-times repeated -*Take to thee the eye of Horus, unite to thee the water which is in it. Pure, pure is N.N.*-, represents

---

[1] Mariette, *Denderah*, vol. II, pl. 38. For the leg of Osiris as the source of the Nile, see above, p. 52.

[2] Mariette, *op. cit.*, vol. II, pl. 59 *a*.

[3] See above, p. 58, footnote 2. Thōth and Geb are associated with the washing of Osiris, in a formula pronounced at the presentation of a *nmst*-vessel of water during the fifth hour of the night, in the annual re-enactment of the embalmment of Osiris (Junker, *Stundenwachen*, p. 104).

[4] Blackman, *Temple of Bigeh*, p. 28.

[5] Cf. the above-quoted text from Mariette, *Denderah*, vol. II, pl. 38.

[6] Blackman, *op. cit.*, p. 25.

[7] Piehl, *Inscriptions hiéroglyphiques*, seconde série, pl. CV, B, 2.

[8] Mariette, *op. cit.*, vol. III, pl. 51 *m*.

[9] In an inscription behind Thōth in a relief at Dendereh, representing the washing of the king by that god and Horus in the House of the Morning, we read : -*Nēith, Selkis, Isis, and Nephthys, the four goddesses, purify thy ka from defilement*- (Mariette, *op. cit.*, vol. I, pl. 10). In a similar relief at Edfu we find -*Nēith, Selkis, Isis, and Nephthys, the four goddesses, cleanse thy body with natron*- (Piehl, *op. cit.*, pl. CXXXIV, B, δ).

[10] Mariette, *Abydos*, vol. I, p. 72.

the divinity as brought into contact with, and thus absorbing, the effluxes of the eye of Horus or the actual eye itself. — the eye by swallowing which Osiris was restored to life.

As I have stated in a previous article, the Osirianization of the rites derived from that of the House of the Morning (*pr-dwꜣt*) led to the Osirianization of that rite itself [1].

According to the version of the Rite of the *pr-dwꜣt* in the temple of Edfu, the formulæ pronounced during the sprinkling of the king with the water of the *nmst*- and *dšrt*-vessels are almost identical with those employed at the sprinkling of the statue in the Osirianized Rite of Opening the Mouth. To the originally Solar formula "*Thy purification is the purification of Horus*, etc." are tacked on, at the emptying of the *nmst*-vessels, the words "*Take to thee thy head, join to thee thy bones in the presence of Geb. O Thōth, unite him. What appertains to him is complete. Thōth, he gives unto him the eye of Horus*", and at the emptying of the *dšrt*-vessels, "*Take to thee the water in the red eye of Horus*, etc." [2]. It is also to be noted that even the Solar portion of these two formulæ has been tampered with, for, as in the above-mentioned *nmst*-vessel formulæ in the temples of Bīgeh and Edfu, the name of Geb is substituted for that of Sēth.

Again, some of the texts attached to representations of the rite that date from the Ptolemaic period, instead of stating that the water used for sprinkling the king comes from Nun or from a Solar pool, assert that it issues from the "two sources" [3] (𓈖𓈖), *i. e.* of the Nile, or from the leg (𓎛𓎛𓎛 [4], *i. e.* the leg of Osiris which was supposed to be buried in a cavern, the source of the Nile, beneath the island of Bīgeh) [5], or else from Bīgeh (*Snm*) itself [6].

Thus the water was not, in this aspect, regarded as regenerating the king or as imbuing him with Solar qualities, but, considered as the vital fluid of Osiris, who manifested his vitality in the annual inundation and in the life of trees and plants, it was possibly thought to intensify the vitality of the king.

But when the identification of the dead king with Osiris was accepted by the state theologians and with it the, what we will call Osirian, theory that the dead king's corpse was revivified through the posthumous lustral washing, the earlier, what we will call Solar, theory that through the medium of the lustral water the dead king was reborn with a new body, was never abandoned, though it was to some extent forced

---

(1) *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, p. 163.

(2) Kees, *Recueil de travaux*, vol. XXXVI, p. 8.

(3) Chassinat, *Mammisi d'Edfou*, p. 85, pl. XXI.

(4) Chassinat, *op. cit.*, p. 69, pl. XX; Bénédite, *Le temple de Philæ*, p. 83, pl. XXVII, inscr. behind Horus. See above, pp. 52, 64.

(5) Junker, *Götterdekret*, pp. 40 foll., 87*.

(6) Chassinat, *op. cit.*, p. 85, pl. XXI: Bénédite, *op. cit.*, p. 9, pl. III, p. 82, pl. XXVII, inscr. above Thōth.

into the back ground by the newer one. With characteristic Egyptian conservatism and disregard for logic, the priests simultaneously held both theories, employing Solar and Osirian formulæ in the same rite. Thus Osirian formulæ like those quoted on pages 50, 58 foll., which represent the dead king's body as revivified by lustration- or libation-water, and Solar formulæ such as those quoted in the *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* vol. XL, pp. 64 foll., found equal acceptance with the priests who compiled the collections of texts known now-a-days as the *Pyramid Texts.*

Sometimes, indeed, we find the contradictory Solar and Osirian theories embodied in one and the same formula (see *e. g.* pp. 69, 75 below). This juxtaposition of Solar and Osirian theories as to the significance of lustrations and libations finally led to their mutually permeating one another. The result is that formulæ, or passages from formulæ, describing lustrations of Solar significance (*i. e.* that represent the lustrations as regenerative) are outwardly Osirian, while corresponding formulæ, or passages therefrom, describing lustrations of Osirian significance (*i. e.* that represent the lustrations or libations as revivificatory) are outwardly Solar.

As we shall see in the following paragraphs, syncretism, or else the mutual permeation of one theory with another, characterises every one of those performances which were based in the first instance upon the supposed daily matutinal ablutions of the sun-god.

The lustral washing of the dead Osiris. — A good example of the occurrence of Osirian and Solar theories about lustration side by side in the same formula is to be found in Utterance 670 of the *Pyramid Texts.*

§ 1978 *b* «*Osiris spake to Horus,*
c when he had removed the evil appertaining to him (Osiris) *in his fourth day,*
d when he had annulled[1] *what had been done against him* (Osiris) *in his eighth day.*
§ 1979 *a Thou hast come forth from the Pool of Life, being washed in the Pool of Ḳebḥu,*
b and becoming Upwawet. Thy son Horus conducts thee . . . . .
§ 1980 *a How happy are they who beheld, how content are they who saw, who beheld Horus,*
b when he gave life to his father, when he offered good fortune (wꜣs) *to Osiris.*»

§§ 1978-1980 describe the lustral washing and consequent revivifying (see §§ 1978 *c*, 1980 *b*) of Osiris by Horus. The two lines § 1979 *a*, *b*, which are utilized for the account of the lustration, emanate from what was originally a description of the rebirth of the dead king of Hierakonpolis in the form of a jackal[2], this rebirth resulting from his being washed in the Pool of Life and Pool of Ḳebḥu.

---

[1] See Sethe, *Zeitschrift für ägyptische Sprache,* vol. 54, pp. 28 foll.

[2] The theory that the dead king was reborn through washing is Heliopolitan. The idea that he was reborn as a jackal arose in a Hierakonpolis, the god of this city being originally a jackal, as is shewn by the fact that the *Bꜣw-Nḥn* «Souls of Nekhen», the dead predynastic kings of Hierakonpolis, are depicted with jackal heads. Cf. the hawk-headed *Bꜣw-P* «Souls of Buto», who correspond to the hawk-headed god Horus of that town.

At the annual re-enactment of the embalmment of Osiris [1], «cool water» (*ḳbḥw*) was poured out to the god at the beginning of every hour of the night. This libation of course represented the washing of the god's corpse at the original embalmment, by which, according to one view, it was revivified. The formula repeated by the libationer at the first hour of the night is the ordinary Osirian libation-formula of the periodical or daily funerary liturgy. Under the form of this water the god was thought to receive both the eye of Horus and his own exudations, whereby his heart was refreshed and beat again [2]. The formula repeated by the libationer at the second hour of the night, however, represents Osiris not as revivified through the medium of the water but as begotten by it. This conception is no doubt connected with the view that the lustral water is the seed of the sun-god (see below, p. 75). The formula in question is as follows : «*O Osiris Khentamenthes, take to thee this thy cool water which is in this land, which begets all living things, all things which this land gives. It is the begetter of all living things, yea, all things issue from it. Thou partakest thereof, thou livest thereon, thou art healthy thereby. Thou breathest the air that is in it* (the water). *It hath begotten thee* [3], *and thou comest forth living on all things thou desirest* [4].»

The formula pronounced during the libation at the third hour of the night represents Osiris as reborn : «*O father of the king of Upper and Lower Egypt NN., Osiris, take to thee this thy cool water, which thou didst make for thyself at one time with the gods. It came to pass that the god went to his land, to the primeval place wherein he was born, where he came into being as* (or *from*) *Rēʿ. Now as for every god when his old age cometh . . . . . , they go to the land wherein they were born, the primeval land wherein they came into being as* (or *from*) *Rēʿ, that they may live, be little, become youths. Thou art created, thou livest, thou becomest old, yet thou remainest sound. Take to thee this thy cool water which is in this land* [5].» This is an excellent example of a libation-(= lustration-) formula outwardly Osirian, but of Solar significance. Not only is Osiris represented as reborn, but he also appears in what is really the rôle of Atum, namely as the creator of water and of the gods; for Atum by one act [6] both created water and begat Shu and Tefenwet, which divinities are consequently themselves closely connected with water [7].

---

[1] This embalmment-ceremony began not, as Junker's arrangement of the episodes wrongly suggests, at the first hour of the day (see Junker, *Stundenwachen*, pp. 33, 66), but at the first hour of the night (see Moret, *Mystères égyptiens*, p. 22 with footnote 2). At this hour the model-mummy of the god, accompanied by two priests impersonating Thōth and Anubis, was brought into the *wʿbt* «Place of Purification», *i. e.* the embalmer's workshop.

[2] Junker, *op. cit.*, p. 69.

[3] Cf. Grapow, *Urkunden des ægyptischen Altertums*, vol. V, p. 24, line 7, and p. 25, footnote *e* under N. R.

[4] Junker, *op. cit.*, p. 79.

[5] Junker, *op. cit.*, pp. 86 foll.

[6] *Pyr.*, §§ 1248, 1652, 1871; Chassinat, *Mammisi d'Edfou*, p. 69, pl. XX, text behind Horus (quoted below on page 75); see also pp. 71 and 75 foll.

[7] See *Pyr.*, §§ 2063-2066.

The formula pronounced by the libationer at the fourth hour of the night is Osirian and is addressed to the gods of Busiris. The libation-water, it is claimed, has issued from Elephantine and from Nun (here probably, as often in Ptolemaic inscriptions, a synonym for the Nile [1]), and with it the hearts of the gods are said to be refreshed. The water is also identified with the eye of Horus and the gods are bidden to unite to them the water which is in it, *i. e.* in the eye [2].

At the fifth hour of the night the Pharaoh was supposed to come running into the Place of Purification (*wʿbt*) holding two ḫ-vases containing Nile water [3]. A prophet next presented Osiris with a *nmst*-vessel of water and thus addressed him : « *O Osiris Khentamenthes, take to thee thy head, unite to thee the eye of Horus. I bring to thee that which has issued from Nun, that which first issued from Atum* [4] *in its name of* nmst. *O Osiris Khentamenthes, unite to thee thy head, unite to thee thy bones. O Osiris Khentamenthes, the eye of Horus is poured out from the* nmst-*vessel. Horus, take to thee thine eye* . . . . [5]. » This is a good example of a libation-(=lustration-) formula that is outwardly Solar (except for the mention of the eye of Horus), but actually of Osirian significance. It is outwardly Solar, in that the water is identified with that of Nun and is said to be what first issued from Atum the sun-god; but its significance is Osirian, in that the water is represented, not as regenerating the god, but as revivifying his corpse.

The presentation of the *nmst*-vessel was followed by a libation, the first part of the accompanying formula being similar to that pronounced at the pouring out of the libation at the first hour of the night (see above, p. 67). The rest of the formula is also entirely Osirian : « *O Osiris Khentamenthes, take to thee thy bones,* . . . . . *Ḥarrenpōwi counts thee, thou being rejuvenated, in thy name of New Water* [6] ». After several lines consisting of a corrupt version of *Pyr.*, § 847, which states that Osiris as the ocean enfolds very god in his embrace, their lands, and all their possessions, the formula ends with : « *O Osiris, take to thee the eye of Horus, join to thee the water that is therein* [7] ». It might here be noted that a formula pronounced by the lector during this fifth hour of the night contains the passage, quoted above on page 49, describing the washing of Osiris by Horus in the sea.

The libation-formula for the sixth hour of the night is also purely Osirian and represents the god as revivified by having his exudations restored to him through the

---

(1) *E. g.* see Blackman, *Temple of Bigeh*, p. 4, *e*.

(2) Junker, *op. cit.*, pp. 93 foll.

(3) *Op. cit.*, p. 102, 10. For the «Vasenlauf» as a regular prelude to the pouring out of a libation, see Kees, *Opfertanz des ägyptischen Königs*, p. 61.

(4) Literally : «*the first that issued from Atum*», *i. e.* the god's seminal fluid.

(5) Junker, *op. cit.*, p. 103.

(6) *Op. cit.*, pp. 105 foll.

(7) *Op. cit.*, p. 106.

medium of the libation-water : « *The king of Upper and Lower Egypt NN. hath come unto thee, o Osiris. Horus is he, the son who protects his father. He brings thee Nun* (*i. e.* the Nile) *in a* snbt-*ewer, he pours out for thee what has issued from thy body. He fills full thy basins* (ḥʿww) *with the Great Water,* . . . . . *he unites to thee what has issued from thee. Thy heart is not still* [when possessing it(?)][1]. »

We have another excellent example of a passage describing a lustration that is outwardly Osirian, but actually of Solar significance, in a speech of Thōth to Horus that occurs in the temple of Sethos I at Abydos. « *Thou* », says Thōth, « *actest as the protector of Unnofre. Thou washest away his defilements of yesterday. Thou makest him to come into being in the early morning as Rēʿ beside every god*[2]. » Horus is here spoken of as washing the dead Osiris, as we have seen he was supposed to have done on page 49 above; but instead of being revivified as the result of this washing, Osiris is said to come into being, *i. e.* to be reborn, as Rēʿ. It is highly significant that Horus is represented as washing Osiris daily at dawn, that being the time at which he and Thōth were supposed to assist at the ablutions of the sun-god in the horizon, and at those of the Heliopolitan king in the temple *pr-dwꜣt*.

Fig. 6 (after Junker, *Götterdekret über das Abaton*, p. 42).

We might perhaps compare with this passage the relief at Philæ figured on p. 42 of Junker's *Götterdekret über das Abaton* (see fig. 6). The mummy of Osiris lies on the back of a crocodile, Horus having assumed the form of that creature in order to bring the body of Osiris out of the water. Above these two figures is a large solar disk emerging from the horizon. Within the disk is Osiris seated on a throne with a child squatting in front of him. The child has the first finger of one hand on its lips and the other hand apparently on its knee. The figure on the throne doubtless represents the dead Osiris, while the child is the same god conceived of as reborn like, or rather in the capacity of, the sun-god.

The lustral washing of the dead king. — The latter part of Utterance 419[3] of the *Pyramid Texts* is a good example of the confusion resulting from the syncretic methods of the — if we may so call them — Solar-Osirian eschatologists. First of all

---

[1] Junker, *Stundenwachen*, pp. 114 foll. — [2] Mariette, *Abydos*, vol. I, pl. 52. — [3] *Pyr.*, §§ 746 *b*-749 *c*.

Horus, and apparently also Sēth, is represented as washing[1] the dead king identified with Osiris : «*Horus hath dispelled the evil appertaining to thee* (Mernerē^c) *in thy four days. Sēth hath annulled what he wrought against thee in thy eight days.*» The Osirian dead king, revivified by the lustration, is now bidden to arise and throw off the earth which is upon him. Next comes a passage which vizualizes him as a hawk, *i. e.* as the sun-god identified with Horus of Buto, but immediately after he is informed that his heart is not taken from him, the idea being of course that without its heart[2] the mummy could not revivified. Finally, in complete disregard of the significance of the immediately preceding words, the deceased is said to furnish himself with his metal limbs and journey over heaven to the Field of Earu, *i.e.* he is represented as reborn like the sun-god with an unearthy body[3].

The solar origin of the posthumous lustration is very clear in the representation of the washing of the dead Sennofre (no. 5, described and figured above on page 54), though doubtless at the time the scene in question was painted it was assigned an entirely Osirian significance. It depicts «*The Osiris Sennofre the justified*» standing on the symbol of the horizon, while four officiants, probably impersonating Horus, Sēth, Thōth, and Sepa, pour water over him. Here the deceased is identified with Osiris, and yet appears emerging like the sun-god, reborn of course, from the horizon. At the same time, if the formula these priests are supposed to be reciting as they wash the deceased had been fully[4] written out above or beside them, it would doubtless have been similar to that repeated during the sprinkling of the statue in the Osirianized Rite of Opening the Mouth[5]; cf. that recited by the lector at the washing of the dead Ḏhuṯhotpe[6].

The solar origin of the posthumous lustration is also displayed in the representation of the washing of the dead Pennē by Anubis and Thōth (see above, p. 53 and pl. III). On the one hand, the formula put into the mouth of Thōth asserts that the lustral water has «*issued from the cavern of Osiris*», *i.e.* from the cavern in which lay the body or relic of that god; the dead man was therefore supposed to be revivified by having imparted to him the vital fluid of Osiris. On the other hand, the purification is taking place in the presence, not of Osiris, by whom Pennē was presently to be judged (see pl. III, lower half), but of Rē^c the sun-god. Similarly the *Pyramid Texts* represent the dead king as being washed by, and so «born» and

---

(1) That § 746 describes the washing of the corpse is indicated by the similarly worded § 1978, which certainly does so.

(2) Cf. *Pyr.*, §§ 22 *b*, 23 *a*; *Papyrus d'Orbiney*, XIII, 8-XIV, 3.

(3) See *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, vol. XL, p. 65.

(4) See the scraps of text above the heads of the two upper lustrators given on page 54.

(5) Budge, *Book of Opening the Mouth*, vol. II, pp. 3 foll.

(6) *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, p. 119.

«conceived» for, Horus and Sēth, in the presence of the Heliopolitan sun-god Atum[1].

Yet again the influence of the old Heliopolitan belief in the rebirth of the dead through washing is perhaps to be recognized in a most unusual feature, which occurs in representation no. 2 (described and figured above on page 53). In view of the fact that the deceased is furnished with two ♀-symbols instead of legs, one would imagine that the object of the artist, who designed the prototype of this version of the scene, was to depict the deceased, not as in process of being revivified, but of being reborn with a new and mysterious body[2]. And yet on the same stele as this embodiment of what seems to be a purely Solar conception of the posthumous lustration, is an inscription mentioning the festivals of Osiris at Abydos, in which the owner of the stele evidently desires to participate[3].

Lastly the water which «*the Osiris* . . . . . *Nespeḥer'an*» desired to be used for his lustration is that which has «*issued from the spittle* (⟶ 𓈎) *of Rēʿ*», *i.e.* the seminal fluid which the sun-god communicated by his hand to his mouth and from which he begat and spat out Shu and Tefenwet[4], who, as already stated above on page 67, were themselves closely associated with lustration-water[5]. For the original Solar significance of this passage, see below, p. 75, footnote 8.

The libation (as a substitute for the posthumous lustration) in the daily or periodically celebrated funerary liturgy. — The libation-formula of the ordinary version of the funerary liturgy had been completely Osirianized before the VIth Dynasty, though the formulæ connected with the simulated chewing of natron still remained largely solar[6]. However, libation-formulæ in the funerary liturgy of Amenophis I[7] are characterized by the same syncretism and the same blending of Solar with Osirian and Osirian with Solar theories, as are many of the lustration- and libation-formulæ discussed in the preceding paragraphs.

The formula for the «second libation» is Osirian in significance and also in form, except for a mention of Rēʿ at the end. The water is said to have issued from Elephantine and the dead king's heart is refreshed with it[8]. A formula pronounced at the

---

(1) *Pyr.*, § 211 *b*, *c*.

(2) See *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, vol. XL, p. 65.

(3) Gayet, *Stèles de la XIIe dynastie*, pl. LV, lines 5 foll.

(4) See the passage «*Pugnum meum coniugem feci, cum umbrā meā coii, (semen) in os meum ipsum fūdi* (?) (𓂋 ⟶ 𓈎 𓅱 𓇋 𓅓 𓂋 𓅱); *exspui Shu, eiēci Tefenwet*»; Budge, *On the Hieratic Papyrus of Nesi-Amsu*, p. 148. See also *Pyr.*, §§ 1652, 1871, 1248, Mariette, *Abydos*, vol. I, pls. 21 and 39 *b*, and the designation of water as «*that which was in the fist of Atum*» from a lustration-text in Chassinat, *Mammisi d'Edfou*, quoted below on page 75.

(5) See p. 67, footnote 7, and also the passage in Moret, *Rituel du culte divin journalier*, p. 105, «*I have passed by Tefenwet and Tefenwet purified me*».

(6) See *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, p. 163; see also *ibid.*, p. 157.

(7) Daressy, *Annales du Service des Antiquités*, vol. XVII, pp. 97 foll.

(8) Daressy, *op. cit.*, p. 99.

presentation of a *nmst*-vessel of water is wholly Osirian in significance, but partly Solar in form : « *Take to thee thy head, unite* ⟨*to thee*⟩ *thine eye* (sic). *I have brought unto thee what has issued from Nun, that which first issued from Atum in its name of* nmst. *O king Deserkerē, take to thee thy head, join to thee thy bones, establish for thee thy head upon its place*[1]. » Part of yet a third formula from the same liturgy is a description of the lustral washing of the dead king. It is Osirian in form but entirely Solar in its significance. « *Thou comest forth from the embrace of thy father Osiris; thy life is made in him. Thou art in health therefrom, from this cool water, from the sweet water which issued from thy father Osiris at the eastern side of the Great Green* (*Sea*), *the circle which encompasseth the Nebut. Thou livest on* . . . . . [?] *east, come from the eastern side of the Great Green* (*Sea*). *Thou livest being little, thou becomest a youth, thou restest*[2] (?), *thou livest and becomest old, thou becomest old yet remainest sound*[3]. » We have already seen above on page 62 that Osiris was identified with water and especially with a great stretch of water such as the Nile or the Mediterranean Sea. In this text he appears in the latter capacity. The dead Amenophis is here said to bathe in the sea, just as the Heliopolitan dead king is said in the *Pyramid Texts* to bathe in the Solar pool of the Heliopolitan Nome[4]. He is represented as coming forth alive and little, *i. e.* reborn, from the watery embrace of Osiris, and as then becoming a youth and finally becoming old, — only of course to pass again and again through the processes of lustration, rebirth, childhood, maturity and old age. This, as we now know, is the ordinary theory of the Heliopolitan priests with regard both to the sun-god and to the king identified or associated with him. It will be remembered that in a libation-formula quoted above on page 67, Osiris and all gods are depicted in almost identical words as periodically growing old and as then washing in order, like the sun-god, to be reborn with renewed vigour. Just as the dead Amenophis, when depicted as bathing in the sea, is said to come forth from the embrace of his father Osiris, so the Heliopolitan dead king, when depicted as bathing in the Solar pool of the Heliopolitan nome, is said to be « *in the embrace* » of his father Atum[5], Atum being closely associated or identified with the water[6]. The dead Amenophis is said to be little and become a youth as the result of his lustration in the sea, just as the Heliopolitan dead king, after washing in a Solar pool, is said to have come into being and grown tall[7]. Thus to the waters of the Ocean, identified with Osiris, were

---

(1) Daressy, *Annales du Service des Antiquités*, vol. XVII, pp. 100-101.

(2) Cf. *Sphinxstele*, line 6.

(3) Daressy, *op. cit.*, p. 109.

(4) *Pyr.*, § 211 *c*.

(5) *Pyr.*, § 212 *b*.

(6) See below, p. 75, where it is pointed out that the water of a Solar pool was regarded as the seminal fluid of the sun-god, who thus begat the person who bathed in it.

(7) *Pyr.*, § 212 *a*; cf. § 207 *c*.

transferred all those regenerative properties which were originally ascribed to the waters of Nun, the primeval ocean, or of a pool sacred to the sun-god.

The lustral washing of the statue in the Rite of Opening the Mouth. — The two formulæ pronounced while the statue was being sprinkled with the water of the four *nmst-* and four *dšrt*-vessels, are outwardly Solar, in that they still connect the lustration with Horus, Sēth, Thōth, and Sepa, but Osirian in significance, in that they represent the deceased's body, with which the statue is identified, as dismembered like the corpse of Osiris, and furthermore represent the water as bringing the body together again and as revivifying it [1]. It is to be noted also that the formula recited at the emptying of the four *dšrt*-vases, speaks of the water as «*that which is in the red eye* (var. *two red eyes*) *of Horus*» [2].

The second half of the Rite of Opening the Mouth began with the presentation to the statue of a *nmst*-vessel of water. The first part of the accompanying formula, except for the mention of the eye of Horus, is outwardly Solar, though its significance is Osirian. The officiant began by saying : «*I sprinkle* (?) *thy head, I unite to thee thy bones, I make thy members to flourish for thee, I unite to thee the eye of Horus*». He goes on to say : «*I bring to thee what has issued from Nun, that which first issued from Atum* [3] (*i.e.* the creator-god's seed; see p. 75) *in this its name of* nmst, *the goodly* nmst *which has issued from Rēʿ; happy is thy heart possessing it* [4]». The formula now becomes almost wholly Osirian in form and wholly so in significance, the officiant asserting that he establishes the eye of Horus in its place, that he establishes the deceased's heart for him, that he unites his head to him, and that what appertains to him is complete. The deceased is then addressed as being in heaven, earth, or in the four quarters of the world, in every place in which his ka is. After this the officiant states that the *nmst*-vessel comes as the White One, the uræus, the white eye of Horus which has come from El-Kab, the nursling (? *ḫnm*) which is in Heliopolis and Luxor (var. the Ka-House of Ptaḥ in Heliopolis). Geb is said to have given it to the deceased and Thōth to have presented it to him. Finally, after identifying the vessel with Sakhmet, Ubastet, Neferatum, Nēith, and Ḥathor, the officiant twice proclaims the deceased «pure» [5].

Having presented the statue with the *nmst*-vessel, the officiant proceeded to pour out a libation, which, as the accompanying formula clearly shows, is a substitute for

---

[1] Schiaparelli, *Libro dei Funerali*, vol. I, pp. 30 foll.; Budge, *Book of Opening the Mouth*, vol. II, pp. 3 foll.

[2] Schiaparelli, *op. cit.*, vol. I, p. 33.

[3] See above, p. 68, footnote 4.

[4] Schiaparelli, *op. cit.*, vol. II, pp. 128 foll.; Budge, *op. cit.*, vol. II, pp. 80 foll.

[5] Schiaparelli, *op. cit.*, vol. II, pp. 129-137; Budge, *op. cit.*, vol. II, pp. 81 foll.

a lustral washing. This formula, unlike that pronounced at the immediately preceding presentation of the *nmst*-vessel, is, except for one Osirian insertion, Solar in form and Solar also in significance. It speaks of the dead king as washing himself, and of Rēʿ the sun-god as simultaneously appearing above the horizon, of the Great Ennead as shining forth, and of the Ombite god (Sēth) as growing tall (*ḳꜣ*) in the *ỉtrt*-palace. The Osirian passage here inserted states that the dead king rescues the people (*pʿt*) as a member (*ʿt*) from Sēth, that he grasps the Upper Egyptian crown (*wrrt*) from the Ennead, and that Isis and Nephthys suckle him. The formula then becomes Solar again and tells of the purification by Horus of the dead king and of his ka in the Pool of the Jackal and of the Tēi respectively, and finally of his entry into heaven [1]. It is most significant that according to the *Papyrus of the « Hathorienne Sais »* the following formula was recited at this point in the Rite, instead of the formula described above : « *O Ḥaṯhor NN., thy purification is made in the House of the Morning* (pr-dwꜣt) *of the king and thou livest, renewed, and rejuvenated, like Atum-Khepri. Thōth the master of hieroglyphs recites, and thou art justified against thine enemies, and Horus overthrows those who are in the following of Sēth* [2]. » While this latter formula shows that the libation is a substitute for the washing of the corpse in the funerary *pr-dwꜣt* [3], the other one shows that both this washing and the substituted libation simulate the daily matutinal lustration which the Heliopolitan dead king was supposed to undergo in the company, or in the capacity, of the sun-god.

The lustral washing of the statue in the daily temple liturgy. — Though the daily temple liturgy is in origin a Solar rite, and many of the formulæ accompanying the ritual acts have retained wholly or in part their Solar character, all the examples, so far as I can ascertain, of the formulæ pronounced during the washing or sprinkling of the cultus image are entirely Osirian in their significance, to whatever extent they may outwardly be Solar [4].

E.g. when the king presented Horus of Edfu with a *nmst*-vessel of water, he might indeed assert that it is « *the goodly* nmst-*vessel which has issued from Rēʿ* », but he added « *It establishes for thee thine eye in its place* » (*i.e.* the eye Horus had lost in his conflict with Sēth on behalf of his father Osiris), and moreover recited « *Take to thee thy head, unite unto thee thine eye* (*and*) *thy bones. What appertains to them is complete* [5]. » Again when the king poured out in the presence of Horus the contents of the four *dšrt*-vessels, he

---

[1] Schiaparelli, *Libro dei Funerali*, vol. II, pp. 138 foll.; Budge, *Book of Opening the Mouth*, vol. II, pp. 85 foll. = *Pyr.*, §§ 370 foll.

[2] Schiaparelli, *loc. cit.*

[3] See *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, pp. 159 foll.

[4] For the circumstances which led to the Osirianization of the daily temple liturgy, see *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, p. 163.

[5] Rochemonteix-Chassinat, *Temple d'Edfou*, vol. I, p. 77.

might repeat the formula «*Thy purification is the purification of Horus*, etc.[1]», but he also said «*I wash away thy evil* (𓈖𓈖𓈖𓈖 𓅱) *with the Nile*», and «*I dispel thy impurity* (𓅱) *with what has issued from Nun*» (𓇋𓂝𓂝𓂝, here also doubtless the Nile); and, as the embodiment (*šsp-ʿnḫ*) of Isdes (Thōth), he «*put the eye of Horus in its place*»[2]. In another similar scene[3] the king's address to the god is outwardly partly Solar, partly Osirian. The god is bidden to join to himself the eye of Horus through the medium of «*the water which issued from Nun* (here probably the Nile), *the goodly* nmst-*vessel which has come from the House of the Great One* (which was of course situated in Heliopolis)». The significance of the act is, however, Osirian, for the king is said to be he who «*furnishes the god with what appertains to him*»; cf. «*complete is what appertains to thee*», a characteristic tag in Osirian lustration-formulæ[4]. Again when the king poured out before Horus of Edfu the contents of the four *dšrt*-vessels, though among the god's attributes is «*he who purifies his members in the Pool of Rē*», the poured out water is equated with the eye of Horus, and the king, as in a just previously quoted text, is the embodiment (*šsp-ʿnḫ*) of Isdes, *i. e.* of Thōth[5].

The Rite of the House of the Morning. — As we have seen on page 65, Osirian conceptions were introduced even into the formulæ pronounced during the washing of the king in the House of the Morning.

The following are good examples of the usual syncretism. Horus, as he pours water over the king, is made to say : «*I purify thy body with this* srf-*water which has issued from the leg*[6] (of Osiris). *I purify thy members with that which was in the fist of Atum*[7]». Thus in the same formula the water is represented both as the exudations of Osiris and also as the seminal fluid of Atum[8], the fluid out of which

---

[1] For the use of this formula at the washing or simulated washing of the cultus-image of a divinity, cf. above, p. 64, and Piehl, *Inscriptions hiéroglyphiques*, seconde série, pl. XV, y, ε, p. 9.

[2] Piehl, *op. cit.*, pls. VIII-IX, o.

[3] *Op. cit.*, pl. X, R, p. 7.

[4] *E. g.*, Moret, *Rituel du culte divin journalier*, p. 172.

[5] Rochemonteix-Chassinat, *Temple d'Edfou*, vol. I, p. 48.

[6] See above, pp. 52, 65.

[7] Chassinat, *Mammisi d'Edfou*, p. 69, pl. XX, text behind Horus.

[8] The water of one of the two sacred solar pools at Herakleopolis Magna was called «*Seed* (var. *Begetter*) *of Millions*» (Grapow, *Urkunden*, vol. V, p. 24, line 7); see also the passage from *Pap. Skrine*, no. 2, quoted above on page 71. Evidently the idea was that the king by being washed in the sacred water, identified with the seminal fluid of the sun-god, was thereby begotten as the god's son. Accordingly in Utterance 222 of the *Pyramid Texts*, §§ 211 foll., the dead king after being washed by Horus and Sēth in the Solar pool in the Heliopolitan nome is said to have come into being and to have grown tall. Moreover the king, apparently while still in the water, is said to be in the embrace of his father Atum (§§ 212 *b*-213 *a*), the water being equated with the god (see the passage from the daily funerary liturgy of Amenophis I, quoted above on page 72). The utterance closes with the words «*He is thy son of thy body for ever*», *i. e.* after the dead king came out reborn from the water, the sun-god was supposed to recognize him as his son. It should also be

originated Shu and Tefenwet, who were themselves, therefore, closely associated with water[1].

In a relief in the great temple of Ḥaṯhor at Dendereh[2] the water is called on the one hand «*the water of life and good fortune*[3]» and «*that which repeats life*» (whm ʿnḫ)[4], and is said to come from «*the basin of Atum*»[5], and also from «*the* wʿrt *at the Well*»[6], — the Well (*îmḥt*), as *Piankhi Stele*, line 101, shows, being situated at Kherʿeḥa and closely associated with the Heliopolitan sun-cult. On the other hand, the same water is identified with Ḥaʿpi the Nile-god and is said to fall about the flesh of the king, who thereupon becomes young like this god[7]. Moreover the four vases used for pouring the water over the king are identified with Nēith, Selkis, Isis, and Nephthys[8].

Again in a relief at Edfu the water with which Horus washes the Pharaoh is said to have «*come from the leg in the forepart of the nomes* (Elephantine)» and also from the *Ḫn*-pool (at Edfu)[9], and the king is informed that it and the natron combined make *pḏ* the king's body, unite his bones, and that thus his strength is vigorous against his foes[10]. But the formula put into the mouth of Thōth, after asserting that the lustral water comes from the two sources (*ḳrrty*) of the Nile, goes on to speak of the «*four gods who have come forth behind the* (Solar) *Pool of Life*[11]».

It will not, I think, be altogether inappropriate to bring this long and, I fear, rather tiresome paper to a close with some comments on the first two formulæ pro-

---

pointed out that another variant of the name of the above-mentioned pool at Herakleopolis was «*Mother of Millions*». The water could thus be regarded both as the womb out of which the person washed came forth reborn and, at the same time, the seed which impregnated the womb. This double aspect of the lustral water seems to find expression in *Pyr.*, §§ 1408-1417, where, after a description of the dead king's ablutions in the Field of Earu, it is stated that the womb of the sky-goddess teems (*ḥpr*) with the seed of the god which is in her and which is identified with the dead king (see also *Pyr.*, §§ 532 *a*, *b*, 981 foll.).

(1) See above, pp. 67, 71.

(2) Mariette, *Dendérah*, vol. I, pl. 10.

(3) Mariette, *loc. cit.*, inscr. above Horus.

(4) *Loc. cit.*, vertical band of inscription on right of scene.

(5) *Loc. cit.*, inscr. behind Thōth.

(6) *Loc. cit.*, above-mentioned vertical band of inscription. See also *Journal of Egyptian Archæology*, vol. IV, p. 128 = *Pap. Skrine* no. 1, text IV, line 10; *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, p. 31 with footnote 4; Piehl, *Inscriptions hiéroglyphiques*, seconde série, pl. CXXXV, B, ε, «*I purify thy majesty with this water which has come from the* wʿrt *at the Well, which has issued from Heliopolis upon the eastern side*»; cf. *op. cit.*, pl. CXXXIV, B, δ, «*I purify thy body with this water which has issued from . . . . . from Heliopolis*».

(7) Cf. Piehl, *op. cit.*, pl. CXXXIV, B, α.

(8) Mariette, *loc. cit.*, vertical band of inscription on right of scene. The lustration-vessels are identified with the same goddesses in an inscription that occurs in a similar scene at Edfu (Piehl, *op. cit.*, pl. CXXXIV, B, δ); see also above, p. 64.

(9) See Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 581.

(10) Piehl, *op. cit.*, pl. CXXXIII, z, γ.

(11) *Op. cit.*, pl. CXXXIII, z, ζ. For the «Pool of Life», see *Pyr.*, § 1979 *a*, and cf. «*the Field of Life, the Birth-Place of Rēʿ*» in *Pyr.*, § 1180 *a*.

nounced at the annual re-enactment of the embalmment of Osiris. Of these two formulæ, which seem to be closely connected with the Rite of the House of the Morning, the second is wholly, and the first apparently almost wholly, Solar both in form and significance.

The second formula, which was pronounced at the offering by a prophet of a *nmst*-vessel of water, is as follows : « *Hail! o Nun, in thy name of Nun . . . . . Thou bearest the king of Upper and Lower Egypt NN. like Rē^c every day. Thou makest him come into being like Khepri . . . . . The king is furnished with life, — it is pure* [1]. »

This offering of a *nmst*-vessel to the accompaniment of a formula, which speaks of the water identified with Nun as bearing the king every day like Rē^c, suggests both that the king originally officiated at this important ceremony, doubtless in the rôle of Horus son of Osiris, and also that before so officiating he underwent lustration, as he did before taking part in the temple liturgy; in other words, the offering and the formula are survivals of what was in the first instance a performance of the Rite of the House of the Morning or an abridgment thereof.

Before the prophet poured out the contents of the *nmst*-vessel, the act which I have suggested replaced the washing of the king, an officiant called the *wdpww* ( ) brought « cool water » into the *w^cbt* to the accompaniment of the first of the two above-mentioned formulæ, which reads : « *Come forth, come forth, unto your father, ye great, great gods. Your ka hath come, having issued from Nun, unto you, o ye gods. Your ka hath come, even Nun, ... that ye may live therefrom in his name Living, that ye may rejoice* (ḥ^cc-tn) *therein in his name Ḥap^ci, that ye may be* nni *therein in his name Nun. Welcome, welcome, ye gods. Gather unto your altar, for it is profitable for you* [2]. »

In this formula the water is identified with the god's ka, which is said to issue from, and is also equated with, the primeval water Nun. If, as I have suggested in a former article [3], the ka is intimately connected with the placenta, is indeed the placenta-ghost, the meaning of the first half of this formula is that the gods addressed are reborn through the medium of the water. The connection of the ka with the placenta would explain why the gods in question are said to « live therefrom » and why the ka of a deceased person is so intimately associated with the feeding of him; for the embryo receives all its nourishment through the placenta. It is worth pointing out that the embryo, to which the placenta is attached by the umbilical cord, is practically floating in water within the amnion. This may have been one of the several causes that led to the formulating of the theory of rebirth through water; it would also account for the association of the ka with water.

---

[1] Junker, *Stundenwachen*, pp. 68 foll.

[2] *Op. cit.*, pp. 66 foll.

[3] *Journal of Egyptian Archæology*, vol. III, p. 240, footnote 1; see also Elliot Smith in *Bulletin of the John Rylands Library Manchester*, vol. 4, p. 237.

Who are the gods addressed in this formula? One would imagine that they are the sun-god and his companion gods, for the *Pyramid Texts* speak of the sun-god faring over the flooded Field of Earu to «*the place where the gods are born that he may be born there with them*», *i.e.* after bathing in the flood-water[1].

May not the first and Solar portion of this text be the formula which was anciently employed for consecrating the water with which the king was washed in the Heliopolitan House of the Morning[2]? Evidently the water brought into the *w'bt* by the *wdpww* to the accompaniment of this formula, was the water immediately afterwards offered or poured out of the *nmst*-vessel[3]. The fact that the water was identified with the ka of the sun-god (?) and his companion gods, and that these gods were bidden to come to it, *i.e.* to wash in it so that they might be reborn, would make it all the more effective for the regenerative washing of the king. In this connection it will be remembered that the king is constantly spoken of as washing in water that the sun-god himself has washed in[4].

Thus at the very beginning of an essentially Osirian performance, that commemorated, indeed perpetuated, the revivification of Osiris, were recited two Solar formulæ describing the rebirth of the gods and the king through the medium of lustration-water.

A. M. Blackman.

---

(1) *Pyr.*, §§ 342 foll. and §§ 1704 foll. Cf. also the text from Junker's *Stundenwachen*, quoted above on page 67, which describes the regenerative ablutions of «all gods».

(2) See *Journal of Egyptian Archæology*, vol. V, p. 155.

(3) Similarly the water brought into the temple by the running king in two *ḥst*-vases was afterwards offered to the god in different vessels (Kees, *Opfertanz*, p. 60; see also *op. cit.*, pp. 68 foll., and *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, vol. 52, p. 67 with fig. 2). Also it should be noted that the *wdpww* again brought water into the *w'bt* at the fifth hour of the night, and that this act was followed by the offering of a *nmst*-vessel of water to Osiris (Junker, *Stundenwachen*, pp. 102 foll.). In this case clearly the water brought by the *wdpww* was that used at the presentation of the *nmst*-vessel.

(4) *E.g. Piankhi Stele*, line 102; *Pyr.*, §§ 275, 519, 525 foll., 1247, 1408 foll., 1421, 1430; cf. Budge, *Book of the Dead*, hieroglyphic text, p. 334, lines 14 foll.

UN TYPE D'ÉTALON MONÉTAIRE
SOUS L'ANCIEN EMPIRE

PAR

ÉMILE CHASSINAT.

M. H. Sottas a publié, il y a quelques années, une intéressante étude sur une petite stèle de l'ancien empire provenant de la nécropole de Gizéh [1], et dont M. K. Sethe avait donné, peu de temps après sa découverte, la traduction accompagnée d'un commentaire philologique étendu [2]. L'interprétation nouvelle marque sur la précédente un progrès considérable.

Le document dont il s'agit a trait à une mutation d'immeuble à titre onéreux. Précieux par sa haute antiquité, son intérêt réside surtout dans le fait qu'on y voit apparaître, pour la première fois, à une époque aussi reculée, l'application d'un système d'échange dans lequel intervient un objet de nature spéciale servant de base d'estimation et faisant, en somme, fonction de véritable instrument monétaire.

Je n'ai point le dessein de me livrer ici à l'examen complet du texte. Le sens en a été établi d'une façon suffisante par M. Sottas. Mon intention est d'essayer de déterminer, autant qu'il est possible, la nature et le rôle de la valeur de compte intermédiaire qui paraît dans la transaction et d'établir la signification de l'expression qui figure dans le corps de l'acte. Ces deux points sont d'ailleurs en union si étroite que l'on ne peut s'occuper de l'un sans traiter de l'autre.

Un certain personnage, nommé Kemapou [3], achète au scribe Tenti une maison dont le prix est fixé à 10 *šäit*. Le contrat constate que le payement fut effectué sous les espèces de trois meubles [4] évalués respectivement 3, 4 et 3 *šäit*. M. Sottas

---

[1] *Étude critique sur un acte de vente immobilière au temps des pyramides* (1913).

[2] *Ägyptische Inschrift auf den Kauf eines Hauses aus dem alten Reich*, dans les *Berichte über die Verhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, Band LXIII (1911), p. 135-150. La bibliographie complète du sujet est donnée dans Sottas, *op. cit.*, p. 5. Révillout s'est également occupé de ce monument. La traduction qu'il en a publiée (*Origines égyptiennes du droit civil romain*, p. 160, et *Revue égyptologique*, t. XIV, p. 87-92) est tellement éloignée du sens du texte original qu'il vaut mieux n'en point faire état.

[3] Le nom de ce personnage, qui devait probablement figurer dans le haut de la stèle, a disparu dans une cassure. Il semble qu'il se retrouve à la ligne 11.

[4] Je crois, et c'est aussi l'opinion de M. Sottas (*op. cit.*, p. 15), qu'il s'agit probablement de trois meubles. L'identification de l'un est certaine : c'est un lit, . Quant aux deux autres, leur nom et , résiste au déchiffrement. M. Sethe a tenté d'interpréter ces signes par «Mauerwerk (?)» et «Bekleidung (?)» (*op. cit.*, p. 139). Les arguments qu'il présente à l'appui de cette traduction ne sont point probants (*op. cit.*, p. 141-142); ils ont été discutés par M. Sottas (*op. cit.*, p. 14). Quoi qu'il en soit, et toutes réserves faites, j'emploierai par mesure de commodité, dans ce qui suit, l'expression «meubles» pour désigner en bloc les objets en question.

a eu le mérite de dégager ce détail important qui avait complètement échappé à M. Sethe, ce qui a contribué à induire celui-ci en erreur pour la plus grande partie de l'explication du texte.

MM. Sethe et Sottas sont d'accord pour rendre le mot 𓋴𓏏𓏏𓅱𓅱𓅱 *šäït* par «boisseau» (*Scheffel*), «mesure de gâteaux».

Malgré l'extrême variété des matières choisies comme moyens d'échange par les différents peuples, avant l'introduction de la monnaie métallique, l'emploi de mesures de gâteaux comme unités conventionnelles d'évaluation entre une maison et des meubles ne peut manquer de surprendre. M. Sottas a prévu l'objection et y répond : «Étant données les lois économiques régnant dans un pays sans numéraire comme l'Égypte de cette époque, on ne doit pas s'étonner de voir des rations de denrées alimentaires servir de base aux échanges. Il est à peu près certain, ainsi que l'affirme M. Sethe, que 10 *šʿt* ne représentent pas le prix de la maison. Deux hypothèses sont possibles : 1° il y a une mesure sous-entendue, comme M. Sethe l'a relevé dans les contrats postérieurs, surtout démotiques; 2° il s'agit d'une rente de 10 gâteaux, soit perpétuelle (ce que nous savons n'être pas anormal grâce aux inscriptions funéraires), soit limitée à une période donnée, trop connue pour qu'il soit besoin d'en faire mention. De toute manière, un au moins des contractants avait intérêt à voir modifier le mode de payement. Dans le premier cas, que pouvait faire le vendeur d'une provision de gâteaux représentant la valeur d'un immeuble? Dans le second on évitait par là une comptabilité fastidieuse et des difficultés certaines pour l'avenir[1].»

La base essentielle de l'argumentation est que l'Égypte, sous l'ancien empire, ne possédait pas de numéraire, ce qui est l'évidence même, si l'on entend par là qu'elle n'usait pas de la monnaie métallique frappée. Mais il est beaucoup moins sûr, malgré l'opinion ordinairement accréditée, et qui ne repose sur aucun fait démontré, qu'elle n'ait pas connu déjà un système monétaire rudimentaire établi sur la valeur intrinsèque de certains métaux décomptée au poids.

Le sens de «gâteau», attribué ici à *šäït*, n'est reconnu possible, d'autre part, qu'à la condition d'être appuyé par l'une des deux hypothèses suivantes : 1° sous-entendre une mesure; 2° admettre que la vente a été effectuée à charge par le preneur de servir une rente perpétuelle de *šäït* au bailleur ou de s'acquitter au moyen de versements périodiques de ces mêmes *šäït* pendant un temps fixé par une sorte de droit coutumier.

J'admets volontiers que le nom d'une mesure ait pu être volontairement omis. Il y a en effet des exemples de ces formes elliptiques dans les énumérations de denrées. Mais cette conjecture laisse intact le côté étrange d'un système d'appréciation qui prendrait le boisseau de gâteaux comme unité comparative de valeur. La seconde

---

[1] *Étude critique sur un acte de vente immobilière*, p. 15-16. Voir encore p. 19, note 5.

interprétation, qui suppose une convention tacite de rente perpétuelle ou limitée, soulève plusieurs objections. Le rôle essentiel d'un contrat est de fixer avec précision les obligations et les droits des parties contractantes. Comment le rédacteur de celui-ci, qui énumère en détail les clauses de la vente, sans oublier le serment par lequel le bailleur prend l'engagement de livrer la maison à l'entière satisfaction de l'acquéreur, aurait-il omis de signifier que ce dernier se libérerait au moyen d'une redevance à terme? L'invraisemblance d'une pareille hypothèse apparaît dans le mode même du payement. M. Sottas estime que le vendeur n'avait que faire d'une provision de gâteaux représentant le prix de l'immeuble, ce qui paraît fort juste, et qu'en acceptant que le preneur s'acquittât comme il le fit, il évitait une comptabilité fastidieuse et des difficultés certaines pour l'avenir. Or, il est de règle qu'avant de conclure un marché, les deux parties se concertent et s'accordent sur ses modalités. Le bailleur, de toute évidence, avait donc consenti, antérieurement à la rédaction de l'acte, à ce que le prix de sa maison lui fût versé en objets mobiliers. On comprend mal, dès lors, que la maison, évaluée d'abord en boisseaux de gâteaux, ait été livrée ensuite contre trois meubles, et que l'on n'ait point porté seulement sur l'acte le mode de payement réalisé. Il y a là un fait qui doit s'expliquer autrement que par un arrangement subséquent.

D'ailleurs, la conséquence de cette substitution d'espèces semble avoir échappé à M. Sottas, dans l'hypothèse où il se place. Elle est pourtant d'importance. Le prix de la maison, fixé dans la convention primitive à 10 *šäït* × x (x = le nombre plus ou moins étendu d'années durant lesquelles la rente de 10 *šäït* devait être servie), n'aurait plus été que de 10 *šäït* au total (valeur reconnue des trois meubles), dans la suivante. Il y aurait eu non seulement modification dans la nature des espèces, mais encore réduction de la somme. On ne peut guère imaginer que le vendeur, pour « éviter une comptabilité fastidieuse et des difficultés certaines pour l'avenir », se soit imposé la perte représentée par l'écart existant entre la valeur correspondant aux 10 *šäït* et la rente de même somme, si limitée que l'on suppose la durée de celle-ci.

Cette seule considération doit faire écarter l'idée d'une redevance à terme. Elle incite en outre à penser que le mécanisme de l'opération n'a peut-être pas été exactement compris. Le preneur déclare qu'il a acheté, du scribe Tenti, une maison pour laquelle il a donné 10 *šäït*, . Puis vient l'énumération des espèces versées : un de la valeur de 3 *šäït*, un lit de la valeur de 4 *šäït*, un de la valeur de 3 *šäït*, la matière dont ces meubles sont fabriqués, , étant spécifiée avec soin. Tenti, le vendeur, après avoir fait serment qu'il remplira loyalement son engagement, donne quitus à l'acquéreur : « Tu as effectué ce payement » (de 10 *šäït*), . La phrase se termine par l'expression , qui s'applique manifestement au mode de versement, et où M. Sottas propose de voir « une allusion au fait que le payement a été effectué en une seule fois, ou plutôt qu'il y a eu substitution d'objets agréés par le

vendeur aux objets *šʿt* servant d'étalon pour les transmissions de ce genre »[1]. J'ai développé plus haut les arguments qui s'opposent à ce que l'on admette qu'il y ait eu au sens propre substitution d'objets au moment du règlement de compte. Si donc dans la première partie de l'acte le prix est indiqué en *šäit*, unité de valeur qui reparaît encore dans l'estimation des meubles réellement livrés, c'est qu'il y avait pour cela une raison majeure et sans doute légale. Je crois qu'il est aisé de le démontrer.

M. Sottas, qui a fort bien compris le mouvement général du texte, a entrevu le rôle joué par le *šäit* sans toutefois réussir à le définir de façon précise. Il en a même soupçonné la nature probable, mais a hésité devant un rapprochement qui s'impose et qu'il a signalé comme possible, « sans en tirer de conclusions »[2]. L'identification suggérée par M. Sethe du mot [illegible] avec [illegible] « gâteau » l'a visiblement influencé et ne lui a pas permis de dégager le sens réel du premier terme. Pourtant, un étalon de valeur représenté par de la pâtisserie n'est guère vraisemblable. Il n'y a nulle part ailleurs d'exemples d'un pareil instrument d'échange. Et si imparfaite que l'on suppose l'organisation économique de l'Égypte sous l'ancien empire, on a peine à croire qu'un peuple qui, le premier peut-être, avec son *dabnou* et ses sous-multiples, a inventé l'étalon monétaire pondéral, ait pris, à une période déjà avancée de son histoire, pour base d'un système d'estimation, une matière particulièrement périssable et exposée à subir, par le fait du temps, une dépréciation considérable. L'on ne peut invoquer ici le prétexte de la rareté de la denrée choisie qui, dans quelques pays de culture sommaire, a présidé à l'adoption des objets pris comme valeur-type, telles les barres de sel, en Afrique centrale, pour ne citer que ce cas. Cette raison suffirait à montrer l'impossibilité d'un rapprochement entre [illegible] et [illegible] « gâteau ». Mais il y a d'autres motifs de l'écarter. Le mode de payement qui figure dans la stèle de Gizéh ne nous est pas en effet inconnu. Il apparaît dans des actes notariés d'une époque plus récente (XVIIIe dynastie), et l'instrument d'évaluation y est le même. Le fait a échappé à la fois à M. Sethe et à M. Sottas.

Il s'agit d'une série de procès-verbaux de règlements de comptes et de transactions diverses dressés sous les règnes d'Aménôthès III et d'Aménôthès IV, où les objets remis en payement sont toujours, quelle qu'en soit l'espèce, estimés en [illegible], mot qui est orthographié [illegible] au papyrus mathématique Rhind[3]. Je renvoie, pour l'ensemble de ces pièces, à l'excellente étude que M. Gardiner en a publiée[4] et ne donnerai ici que les passages utiles à la démonstration que je veux faire.

Un certain Nibmeḥiou, pâtre de la maison d'Aménôthès, reçoit du bouvier Mesouïa, pour prix de la location de deux journées d'une esclave, deux pièces d'étoffe ou de

---

(1) *Étude critique sur un acte de vente immobilière*, p. 19.

(2) *Loc. cit.*, p. 16, note, *in fine*.

(3) A. H. Gardiner, *Four papyri of the 18th Dynasty from Kahun*, dans la *Zeitschrift*, t. XLIII (1906), p. 46.

(4) *Op. cit.*, p. 27-45.

vêtement : « un *daïou*, valeur 3 *šäït* 1/2, un *douou*, valeur 1/2 *šäït* »[1]. Le même Mesouîa verse une autre fois, dans un cas semblable, un vase en bronze, un vêtement et une pièce de tissu : « bronze, un vase *gaï*, valeur 2 *šäït* 1/2, un vêtement..., valeur 1 *šäït*, une étoffe *šetit*, valeur 1/2 *šäït*; total : 4 *šäït* »[2].

La tablette Moir Bryce, qui date du même temps (an 5 d'Aménôthès IV), fournit le reçu d'un versement effectué sous la même forme : (sic)[3] « payement fait par Nassi et par son frère, le prêtre d'Amon, Khâï. Ils lui ont donné....., [valeur] 10 *šäït* d'argent, pour prix de (la location pendant) dix jours de l'esclave Ashoukhitou (Asychis) ». La lacune a certainement fait disparaître le nom de l'objet évalué 10 *šäït* d'argent. Je crois distinguer, sur la reproduction photographique qui est jointe à l'étude que M. Griffith a consacrée à ce document, les restes du signe devant : , ce qui implique la présence, dans la partie détruite du texte, d'un mot précisant la nature du versement effectué par les créanciers.

On ne peut contester que le ait fait ici fonction d'instrument monétaire, car son rôle est précisé d'une façon complète, au papyrus n° 9784 de Berlin, par l'emploi du *dabnou* dans un cas identique : le pâtre Nibmeḥiou se présente au bouvier Mesouîa et lui dit : « donne-moi un bœuf pour prix (en échange) d'une terre de 3 acres »; « et voici que Mesouîa lui remit un bœuf, valeur 1/2 *dabnou* »[4]. En outre, dans une autre opération enregistrée au papyrus n° 9785 de Berlin, les *šäït* sont totalisés en *dabnou* : « deux vaches, valeur 16 *šäït*, deux veaux, valeur 1 *dabnou*; total : 2 *dabnou* et 4 (?) *šäït* »[5].

Toutes les pièces publiées par M. Gardiner ont un caractère officiel et portent à la suite des noms des témoins nombreux, (sic)[6], celui du notaire qui les a dressées. Il est clair, par cela même, que le décompte par *šäït* ou *dabnou* n'était pas subordonné au gré de chacun, mais imposé par la loi.

On a pu se convaincre que le système d'estimation employé dans la stèle de Gizéh

---

(1) A. H. Gardiner, *Four papyri of the 18th Dynasty from Kahun*, dans la *Zeitschrift*, t. XLIII (1906), p. 28.

(2) *Op. cit.*, p. 30.

(3) F. Ll. Griffith, *A contract of the fifth year of Amenhotp IV*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 1908, p. 272. Voir aussi le reçu d'un versement pour le prix d'un bœuf, , publié par Chabas, *Mélanges égyptologiques*, 3e série, t. I, p. 222.

(4) A. H. Gardiner, *op. cit.*, p. 29.

(5) *Op. cit.*, p. 39.

(6) *Op. cit.*, p. 29, 30. On remarquera que la même mention figure dans la stèle de Gizéh.

ne présente aucune différence avec celui des papyrus de Kahoûn. Chaque fois, la valeur des objets perçus est ramenée à une base de conversion fixe, correspondant, dans les papyrus de Kahoûn, à une unité de poids de métal faisant office de monnaie. Peut-on admettre, devant ce fait, et surtout en présence de la ressemblance du nom de l'instrument d'évaluation cité dans ces différents documents, que ait eu le sens de « gâteau » ? Un rapprochement avec ( ) s'impose immédiatement à l'esprit. Il est vrai que le déterminatif de ce mot ne ressemble que d'assez loin à , mais n'en est guère plus voisin.

L'utilisation du *šäït*, et par suite du *dabnou*, dont il est une fraction[1], remonte donc au début de la IVe dynastie[2]. Peut-être celle du *dabnou* date-t-elle d'une époque plus ancienne encore. M. Flinders Petrie a découvert à Abydos une petite barre d'or recourbée portant le nom du roi Âḥâ et dont le poids, 216 grains, correspond presque exactement à celui du *dabnou* d'or. Il en a conclu à l'existence, à la période thinite, d'un étalon pondéral[3]. Malheureusement, il semble prématuré de tabler, en l'absence d'autres preuves, sur une coïncidence qui peut n'être que l'œuvre du hasard. Toutefois, la connaissance que nous avons maintenant, par la stèle de Gizéh, de l'emploi du *šäït* au temps de l'un des successeurs immédiats de Khéops rend l'hypothèse vraisemblable.

Le vendeur, après avoir prêté serment qu'il fera ce qui est conforme au droit et livrera la maison dans son intégrité, ajoute : « tu as rempli[4] ce payement par. . . . . », ce qui est évidemment la formule libératoire. Le sens de la locution reste à définir. M. Sethe, jugeant que la phrase n'est pas complète ainsi, lui a adjoint un complément, qu'il emprunte à la liste des témoins, laquelle est écrite à la fin du texte et isolée de celui-ci par un trait : , ce qu'il traduit : « Du hast vollgezahlt diese Bezahlungen aus der Zuwendung der Nekropole. Mein Arm ist gefüllt »[5], c'est-à-dire, littéralement : « Tu as entièrement acquitté ces payements sur le virement de la nécropole. Mon bras est rempli ». La formule, comprise de cette manière, manque de clarté. Mais il semble, d'après l'explication qu'il en donne, que M. Sethe attribue à « Zuwendung » la signification plus précise de « ausserordentliche Einkünfte »[6], « revenus extraordinaires ». L'acquéreur se serait donc acquitté au moyen de *šäït* prélevés sur les ressources hors budget, si l'on peut dire, de la nécropole. Les revenus des nécropoles étant, autant

---

(1) A. H. Gardiner, *Four papyri of the 18th Dynasty from Kahun*, dans la *Zeitschrift*, t. XLIII (1906). p. 45 et seq.

(2) La preuve en existait déjà, semble-t-il, pour la Ve dynastie, dans un fragment de comptes du temps du roi Assi cité par L. Borchardt, *Festschrift für G. Ebers*, p. 10, note 2.

(3) *The royal tombs of the earliest dynasties*, t. II, p. 21.

(4) Cf. A. H. Gardiner, *op. cit.*, p. 34.

(5) *Ägyptische Inschrift auf den Kauf eines Hauses aus dem alten Reich*, p. 139.

(6) *Op. cit.*, p. 149, *in fine*.

que nous savons, constitués surtout par des denrées alimentaires, viande, pain, bière, etc., nécessaires au service du culte funéraire et à l'entretien du personnel qui avait la charge de l'assurer[1], l'interprétation n'aurait quelque chance d'être soutenable qu'au cas où l'acquéreur aurait liquidé sa dette au moyen de pains, comme c'est du reste l'opinion de M. Sethe, concernant le mot *šdït;* or nous avons vu que *šdït* a un autre sens.

M. Sottas, avec raison, a restitué [hieroglyphes] « l'ouvrier de la nécropole, Meḥâ » à la liste des témoins, et « croit voir dans *wḏb* une allusion au fait que le paiement a été effectué en une fois, ou plutôt qu'il y a eu substitution d'objets agréés par le vendeur aux produits *šʿt* servant d'étalon pour les transactions de ce genre »[2]. Il ajoute qu'il y aurait peut-être « un rapprochement à faire entre le sens de *wḏb* et l'opération que M. O. Neurath appelle « Giroverkehr in Naturalien » (*Antike Wirtschaftsgeschichte*, p. 9) »[3].

Le mot [hieroglyphes] doit être, je pense, comparé au copte ⲟⲩⲱⲧϩ, *transmutatio, mutare, convertere.* [hieroglyphes] signifierait « par changement, par échange, par remplacement ». Dans une phrase du papyrus Rhind citée par Brugsch[4], le verbe [hieroglyphes] (lire [hieroglyphes]) semble avoir ce sens : [hieroglyphes] « il a créé un fils et une fille pour le remplacer après lui » (la version démotique dit : « pour être (*khopir*) après lui »).

Au surplus, quoi qu'il en soit de la signification littérale de [hieroglyphes], l'idée exprimée demeure suffisamment compréhensible. Le scribe rédacteur de l'acte entend préciser par là que l'acquéreur s'est libéré non pas en *šdït,* autrement dit en espèces métalliques, mais au moyen de trois meubles représentant cette valeur. La forme sous laquelle la transaction s'opère ici est exactement la même que celle que nous trouvons appliquée dans les papyrus de Kahoûn. Dans les deux cas, le créancier s'acquitte en remettant à la partie prenante des objets de nature diverse évalués chacun sur la base d'une unité monétaire.

Le mode d'évaluation en *šdït* place l'organisation économique de l'Égypte sous un jour nouveau. Il avait attiré l'attention de Maspero lorsque M. Griffith publia les premiers papyrus de Kahoûn qui en font mention. Ne l'ayant rencontré, — ce qui reste encore la règle, — que dans des actes passés entre particuliers, il pensait que l'État, qui prélevait l'impôt en nature, était obligé de payer sous la même forme les services qui lui étaient rendus, mais que, par contre, le particulier devait être souvent embarrassé en recevant du bétail ou des marchandises dont il n'avait pas l'emploi immédiat.

---

[1] Voir par exemple la grande inscription du tombeau de Khnoumhotep, à Beni-Hassan, et celle d'Hâpi-Djefaou, à Siout; aussi G. Maspero, *De quelques documents relatifs aux statues des morts,* dans la *Bibl. égyptol.*, t. I, p. 53 et seq.

[2] *Étude critique sur un acte de vente immobilière,* p. 19.

[3] *Op. cit.*, p. 19, note 2.

[4] *Dictionn. hiérogl.*, t. I, p. 297.

Donc, dans sa pensée, l'estimation en métal était peut-être là uniquement afin de fournir comme un témoignage officiel de leur valeur reconnue par les notables ou les fonctionnaires devant lesquels le payement s'était accompli et de faciliter, par conséquent, leur cession à un acheteur éventuel, ou encore pour permettre à l'une des parties contractantes de choisir selon ses convenances le payement en métal ou le payement en nature pour tel ou tel des objets convenus[1].

La formule de la stèle de Gizéh permet de voir que le créancier avait la faculté de s'acquitter à sa guise. Elle prouve, de plus, que l'estimation en métal n'était pas faite aux fins de faciliter d'une manière quelconque les transactions, mais qu'elle était obligatoire, puisque c'est sur cette base que le prix de la maison est fixé. Si elle avait eu l'une des raisons que lui suppose Maspero, on se serait contenté, il me semble, de n'indiquer que la valeur des trois meubles livrés en échange de celle-ci. Il n'est d'ailleurs pas absolument certain que le fisc ait toujours perçu les redevances en nature pas plus qu'il n'est exact que l'administration se soit invariablement acquittée sous cette forme envers ses créanciers. Suivant les circonstances, l'un et l'autre ont usé de ce système et des versements en métal[2]. D'où la nécessité pour les scribes-comptables de faire le décompte de la valeur de toutes les choses susceptibles d'être reçues comme impôt ou d'être délivrées comme salaire. Cette obligation se manifeste dans de nombreuses listes d'objets hétérogènes, auprès desquels figure l'évaluation en *dabnou* de bronze ou d'argent. Une telle précaution n'aurait pas eu sa raison d'être si elle n'avait répondu à un besoin de tous les jours. Le papyrus Mallet, par exemple, contient un état des «choses» qu'un fonctionnaire a perçues en quatre ans de personnes qu'il désigne. Chaque article est estimé par un poids déterminé de bronze : (sic) IIII[3], et ainsi de suite, en passant par les étoffes, les céréales, la farine, une pioche, etc. Il en est de même pour un relevé d'objets dérobés par un esclave (papyrus de Leyde, I, 352)[4]. Dans ce cas particulier, d'où est exclue toute idée de transfert, la présence d'une valeur-métal offre un intérêt plus grand encore en ce qu'elle implique la généralisation plus complète et plus étendue d'une commune mesure d'évaluation par équivalence.

L'emploi du métal comme mode de payement des salaires, auquel je faisais allusion précédemment, est peut-être établi par une lettre du papyrus Anastasi III, par laquelle le scribe Amenemapit prie son collègue Pabasa de prendre du scribe Râaaï une somme de cinquante ou cent *dabnou* de bronze pour les besoins des *Samdou* du temple

---

(1) *Les fouilles de Petrie au Fayoum*, dans la *Bibl. égyptol.*, t. VIII, p. 461-462.

(2) Il est question, au papyrus Anastasi II, VIII, 5, de l'argent et de l'or des scribes comptables, ...

(3) G. Maspero, *Le papyrus Mallet*, dans le *Rec. de trav.*, t. I, p. 47 et 48.

(4) F. Chabas, *Mél. égyptol.*, 1re série, p. 18 et seq.

de Ramsès II, [illegible] (VI, 12 - VII, 1). Il s'agit certainement ici des espèces métalliques destinées à la solde des *samdou* du Ramesseum ou à l'acquisition des denrées nécessaires à leur subsistance[1]. Du reste, de quelque façon que l'on comprenne le texte, on devra reconnaître que ces *dabnou* étaient appelés à jouer un rôle monétaire.

Il ressort donc de la stèle de Gizéh et de nombreux documents d'âge plus récent que l'Égypte possédait dès une époque très lointaine, que nous pouvons maintenant placer au moins à la IVe dynastie, un système monétaire officiel, qui entrait en jeu lorsque l'administration intervenait dans une opération quelconque, soit qu'elle agît comme intéressée, soit qu'elle eût à lui donner un caractère légal. Le fisc taxait le contribuable d'une somme évaluée en poids de métal, que celui-là payait suivant ce dont il disposait : le cultivateur avec son blé, son vin, son huile et les animaux de sa ferme; l'artisan, avec les produits de son industrie. Le percepteur enregistrait le tout en cotant chaque article au taux du tarif légal. Les transactions entre particuliers, lorsqu'elles donnaient lieu à des formalités d'ordre juridique, étaient soumises à la même règle d'estimation : la nature du payement était laissée au choix des parties, mais la valeur des matières constituant le versement était appréciée sur la base de l'étalon de métal. La phrase [illegible] du texte de Gizéh fournit la meilleure preuve que cette évaluation était obligatoire.

Je donnerai pour finir la traduction de la stèle de Gizéh, telle que je la comprends. Cette interprétation ne diffère que dans le détail, à part le sens que j'attribue à [illegible], de celle que M. Sottas a publiée :

«Il dit (l'acquéreur) : «J'ai acheté cette maison contre rémunération au scribe Tenti, et j'ai donné pour elle dix anneaux-*šäït* (savoir) :

un meuble ([illegible]) fabriqué en bois d'*ani*, (valeur) 3 *šäït;*

un lit fabriqué en cèdre de première qualité, (valeur) 4 *šäït;*

un meuble ([illegible]) fabriqué en bois de sycomore, (valeur) 3 *šäït.*»

— «Il dit (Tenti, le vendeur) : «Vie du roi! Je donnerai ce qui est juste, et tu seras satisfait par cela pour tout ce qui constitue la maison. Tu as effectué ce versement (de 10 *šäït*) par conversion[2].»

---

[1] Comparer le passage suivant du papyrus Harris n° 1 (XII, *a*, 1) : [illegible] «les choses nécessaires aux salaires (BCKC *merces*) de tous les gens et samdou du temple».

[2] On remarquera que l'acte enregistre les déclarations faites devant le tribunal par les deux parties, de même que dans les contrats de Kahoûn.

« Scellé du sceau[1] par-devant le tribunal de la ville de Khouit-Khoufou et (en présence) de nombreux témoins appartenant à la tribu[2] de Kemapou et de Tenti.

(Liste des témoins :) L'ouvrier de la nécropole, Meḥâ; le prêtre funéraire, Sabni; le prêtre funéraire, Ini; le prêtre funéraire Ankhniḥor. »

É. Chassinat.

---

(1) . Peut-être le dernier mot désigne-t-il un sceau particulier, comme le croit M. Sottas (*op. cit.*, p. 14, note 1).

(2) .

SUR QUELQUES PASSAGES
DU *DE ISIDE ET OSIRIDE* DE PLUTARQUE

PAR

ÉMILE CHASSINAT.

I

Plutarque rapporte (§ 19) qu'Isis, ayant eu commerce avec Osiris après qu'il fut mort, «mit au monde un fils né avant terme et faible des membres inférieurs», qui est Harpochrate.

Aucun texte égyptien, à ma connaissance, ne signale l'infirmité d'Horus-l'Enfant. Il y a là, je pense, une interprétation erronée de l'une des représentations figurées de ce dieu et comparable à celle que le même auteur donne lorsqu'il dit qu'il «tient le doigt appliqué sur la bouche comme un symbole de discrétion et de silence» (§ 68). On a rejeté, il y a longtemps déjà[1], cette explication, d'origine purement grecque, d'un geste familier aux enfants en bas âge et que les Égyptiens ont fixé dans l'image de leurs dieux-enfants.

C'est évidemment par suite d'une confusion de même nature que Plutarque a pu croire qu'Harpochrate est né «faible des membres inférieurs». Il est vraisemblable que l'attitude affaissée donnée à la figure de l'enfant, , soit dans l'imagerie religieuse, soit dans l'écriture, — le nom de cette divinité s'écrit le plus souvent , — ait laissé supposer à certains qu'elle traduisait, dans l'esprit des Égyptiens, l'idée d'un être dont les jambes sont frêles et plient sous le poids du corps. Cette notion est en partie exacte, car l'on a eu certainement l'intention d'exprimer la débilité propre à l'enfance; mais elle n'implique pourtant en aucune façon, comme l'entend Plutarque, le fait d'un vice constitutionnel.

II

Le mot «haïr», suivant Plutarque (§ 32), se formulait chez les Égyptiens par l'image d'un poisson[2]. C'est en effet la valeur qui est attachée à l'hiéroglyphe ( )

---

[1] Gardner Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians*, second edition, t. III, p. 46, et second series, t. I, p. 409.

[2] Cf. Horapollon, *Hieroglyphica* (édit. C. Leemans), liv. I, chap. xliv; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, p. 670.

« abomination, chose détestable, haïssable ». Il cite à ce propos une inscription située dans le vestibule du temple d'Athéna (Nît), à Saïs, où l'« on voyait gravés un enfant, un vieillard, un épervier; immédiatement après était dessiné un poisson, et à la suite de toutes ces figures, un hippopotame. C'était, ajoute-t-il, une série de symboles qui voulaient dire : « Ô vous qui naissez à la vie, ô vous qui allez en sortir, Dieu déteste « l'impudence ». En effet, l'enfant désigne la naissance, le vieillard, la cessation prochaine de la vie; l'épervier, c'est dieu; le poisson, c'est la haine....., et l'hippopotame marque l'impudence. »

Le sens indiqué est parfaitement correct dans sa teneur générale, et il est aisé de reconstituer le texte décrit, [1], qui a été emprunté au système graphique en usage à l'époque gréco-romaine ou dont on n'a peut-être retenu que les éléments idéographiques, comme ce semble avoir été le plus souvent le cas pour les auteurs anciens qui ont tenté d'expliquer la signification des hiéroglyphes.

III

Une tradition recueillie par Plutarque (§ 19) veut que la légitimité d'Horus ait été contestée par son adversaire Sît, qui l'accusait d'être un bâtard. Horus choisit Thot comme avocat, qui fit triompher sa cause auprès des dieux [2].

L'accusation portée par Sît contre Horus de n'avoir point été engendré par Osiris est confirmée par un passage du papyrus n° 3079 du Musée du Louvre : [3] « moi, je suis ta sœur Isis, et nul dieu, ni déesse non plus, n'a accompli ce que j'ai fait : j'ai fait le mâle, bien que je sois une femme, dans le désir de faire vivre ton nom sur terre! » [4].

Une autre version relative à la procréation d'Horus place également la conception du dieu postérieurement au dépècement d'Osiris; mais elle tend, par un subterfuge, à rattacher Horus à la lignée osirienne : [5] « elle (Isis) a relevé les restes

---

[1] Ou .

[2] Le jugement, qui aboutit au partage du domaine terrestre d'Osiris entre Horus et Sît, est placé à la date du 27 Athyr par le calendrier du papyrus Sallier IV; cf. F. Chabas, *Le calendrier des jours fastes et néfastes*, p. 52.

[3] P. Pierret, *Etudes égyptologiques*, t. I, p. 22.

[4] Le procédé de création indiqué ici est de la même nature que celui auquel Toum eut recours pour mettre au monde Shou et Tafnouit; cf. *Pépi Ier*, l. 465.

[5] F. Chabas, *Hymne à Osiris*, dans la *Bibl. égyptol.*, t. IX, pl. II, l. 16.

inanimés de l'Immobile-de-cœur, aspiré[1] son eau, fait un héritier et allaité l'enfant à elle seule, sans que l'on sût le lieu où il était »[2].

IV

Plutarque (§ 19) mentionne un épisode du combat qu'Osiris livra contre Typhon-Sît et qui se termina par la défaite de ce dernier. « Isis ayant reçu Typhon garrotté ne le fit pas périr; au contraire, elle le délia et lui rendit la liberté. Horus en conçut une vive indignation; et portant la main sur sa mère, il arracha le bandeau royal dont elle se ceignait le front; mais Mercure (Thot) le remplaça par un casque qui figurait une tête de bœuf. » Le récit s'en retrouve tout au long dans le papyrus Sallier IV (II, 7-III, 5), à la date du 26 du mois de Thot.

(II) 7 (sic) 8 9 (III) (?) (?) 3 (sic) (3) 4 5 . « Ce jour-là eut lieu le combat d'Horus et de Sît. Or, l'un frappant l'autre, ils étaient sur leurs talons[4], dans la (forme) de deux hommes; puis ils se transformèrent en deux hippopotames (de la) daït des Seigneurs

---

[1] Le mot est traduit par approximation. Je ne me souviens pas de l'avoir rencontré dans un autre texte.

[2] Isis s'était réfugiée dans les marais de Bouto avec son jeune fils pour le soustraire à la méchanceté de Sît. Plutarque (§ 38) signale qu'Horus fut élevé dans ces marais par Latone ( ). De nombreuses représentations rappellent cet épisode.

[3] Lire : .

[4] Cf. ⲧⲱⲣⲓ, *talus*.

du Khri-âhâ[1]. Et voici qu'ils passèrent trois jours et trois nuits en cet état[2]. Alors Isis fit descendre leurs chaînes sur eux, et elles tombèrent sur Horus. Il appela à l'aide à haute voix, disant : « Je suis ton fils Horus! ». Et Isis s'adressa aux chaînes, disant : « Détachez-vous, détachez-vous de mon fils Horus! ». Elle en fit descendre d'autres, qui tombèrent sur son frère Sît. Il appela à haute voix et poussa un gémissement de détresse. Et Isis s'adressa aux chaînes, disant : [« Détachez-vous, détachez-vous! »], tandis que Sît lui répétait maintes fois : « Ne suis-je point l'aimé, celui que l'on honore, le frère de sa mère (d'Horus)? ». Et le cœur d'Isis fut affligé extrêmement, et elle s'adressa aux chaînes, disant : [« Détachez-vous], détachez-vous, certes, il est mon frère aîné! », et les chaînes se détachèrent de lui. Alors ils se dressèrent comme deux hommes qui méprisent ce que dit l'autre; et Sa Majesté Horus étant devenu furieux contre sa mère Isis, comme une panthère du Midi, voici que celle-ci s'enfuit devant lui, ce jour de mener combat contre le Violent, et il lui trancha la tête. Thot la transforma par ses sortilèges et la rétablit en Tête-de-vache[3]. »

La version grecque, comme l'a fait observer Chabas[4], s'écarte de la légende égyptienne sur un point essentiel : la décollation d'Isis par Horus. Mais Plutarque, dans le commentaire dont il l'accompagne (§ 20), reconnaît qu'il a sciemment modifié la tradition : « Voilà, dit-il, quels sont à peu près les faits capitaux du récit; nous en supprimons les détails les plus odieux, tels que le démembrement d'Horus et la décapitation d'Isis ». D'autre part, le papyrus Sallier passe sous silence le démembrement d'Horus que Plutarque déclara avoir supprimé à cause de son caractère antipathique.

Il semble d'ailleurs qu'un cycle de légendes diverses se soit formé autour de la lutte mythique d'Horus et de Sît. Un petit texte du temple d'Edfou me paraît se rattacher à l'une d'elles et donner à Anubis le rôle attribué à Thot dans le calendrier Sallier. [illegible][5] « Anubis, seigneur des *Ouapitou*[6] de premier rang, qui sont tous les animaux[7]

---

(1) La *daît* de Khri-âhâ est citée dans plusieurs textes : [illegible], W. Golénischeff, *Metternichstele*, pl. III, l. 41; [illegible], H. Brugsch, *Reise nach der Grossen Oase el Khargeh*, pl. XXVII, l. 33.

(2) [illegible] me paraît être écrit pour [illegible].

(3) [illegible] est l'Isis-Hathor à tête de vache. Elle a donné son nom à la métropole du XXIIe nome de la Haute-Égypte, [illegible], Aphroditopolis, la moderne Atfih, où l'on vénérait la déesse sous la forme d'une vache blanche appelée [illegible].

(4) *Le calendrier des jours fastes et néfastes*, p. 31, note 1.

(5) É. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 168 (Y-W. Iint. int., l. 16).

(6) Anubis est désigné plus loin (*op. cit.*, p. 169, Y. W. Iint. int., l. 21) sous le nom de [illegible]. Le mot [illegible] a évidemment le sens de bêtes à cornes et s'applique sans doute plus spécialement aux bovidés. Mais le qualificatif [illegible] qui l'accompagne lui assure une valeur particulière. Les [illegible] sont je crois les taureaux et les vaches sacrés ou ceux auxquels on attachait un caractère divin. Ce serait en quelque sorte l'équivalent de [illegible], [illegible] des décrets de Rosette et de Canope.

(7) [illegible] désigne spécialement les bœufs; cf. Brugsch, *Dictionn. hiérogl.*, t. I, p. 187.

de sa suite, celui qui présente les effigies[1] de sa mère Isis, ce jour de rétablir sa tête » (d'Isis). Le jour de , d'« établir la tête » d'Isis est évidemment l'anniversaire de celui où Thot , dont parle le papyrus Sallier. Il y aurait donc motif de croire qu'il est fait ici allusion à une variante du récit précité, dans laquelle on aurait substitué Anubis à Thot. L'intervention du premier s'expliquerait mal, autrement, dans le cas présent.

On remarquera qu'Anubis est donné, dans ce rôle, comme fils d'Isis. Il est ordinairement considéré comme issu du commerce adultérin d'Osiris et de Nephthys[2]. Mais Wilkinson a signalé qu'il porte l'épithète de « fils d'Isis » sur un sarcophage de la collection Salt[3].

V

« Quant au plus jeune Horus, écrit Plutarque (§ 55), qui est l'Horus déterminé, défini et parfait, il ne détruisit pas entièrement Typhon, mais lui enleva sa force et son activité. C'est pour cela, disent-ils (les Égyptiens), qu'à Coptos la statue d'Horus tient dans une de ses mains le membre viril de Typhon. »

L'interprétation est curieuse, mais certainement inexacte, quant à l'explication du geste caractéristique du dieu. La statue dont parle Plutarque est celle du dieu ithyphallique adoré à Coptos sous le nom de Mînou-Horus-le-victorieux, qui est souvent représenté sur les stèles et les murs des temples, [4], [5], et qui est assimilé à Horus fils d'Osiris et d'Isis, [6], [7].

Il ne peut faire doute que l'Horus qui procéda à la destruction partielle de Sît-Typhon, selon Plutarque, est identique à l'Horus-victorieux cité dans les textes égyptiens et assimilé par ceux-ci à Mînou. L'épithète qu'il porte se réfère clairement à l'issue heureuse de la lutte qu'il soutint contre Sît.

---

(1) Par suite de la polyphonie du signe , peut être rapproché de (Brugsch, *Dictionn. hiérogl.*, t. III, p. 1131), nom des victimes destinées à l'oblation sanglante, ou d'une forme , que je n'ai pas relevée ailleurs, qui serait l'une des désignations génériques des vaches divines dans lesquelles Isis s'incarnait. Je me suis arrêté à la seconde hypothèse à cause du déterminatif, qui représente précisément une vache. Or on sait qu'à l'époque récente, tout au moins, est souvent accompagné de l'image du dieu auquel le mot se rapporte; quelquefois même les deux figures sont combinées. Nous trouvons par exemple, à Edfou, (É. Chassinat, *Le mammisi d'Edfou*, p. 15) et (*op. cit.*, p. 4, 5, et *passim*).

(2) Plutarque, *De Iside et Osiride*, § 14, 38.

(3) *Manners and customs of the ancient Egyptians*, second series, t. I, p. 440.

(4) R. V. Lanzone, *Dizionario di mitologia egizia*, pl. CCCXXXIII; Rochemonteix-Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 375, No. 3 d. I, l. 6, p. 391, O band. fr. g., et *passim*.

(5) A. Mariette, *Catalogue des monuments d'Abydos*, p. 261.

(6) *Ibid.*, p. 289.

(7) Rochemonteix-Chassinat, *op. cit.*, t. I, p. 405, O o, 2 g, l. 6.

VI

« Pareillement, les Égyptiens regardent la chair de porc comme immonde..... Pour expliquer ce fait, qu'une seule fois, dans l'année, et à la pleine lune, ils sacrifient un de ces animaux et en mangent la chair, les Égyptiens disent que Typhon poursuivant un porc pendant la pleine lune trouva le coffre de bois où était renfermé le corps d'Osiris, et le fit voler en éclats » (§ 8).

Cette coutume est déjà mentionnée presque dans les mêmes termes par Hérodote (II, 47) qui, toutefois, n'en donne pas l'origine, qu'il juge séant de taire.

Il est douteux que la viande de porc ait été considérée comme impure dans l'Égypte entière et que la prohibition d'en faire usage pour l'alimentation se soit étendue à la totalité du pays.

En effet, nous voyons, par un hymne à Sokhit[1] gravé sur une des architraves de la grande salle hypostyle du temple d'Edfou, que le porc figurait parmi les offrandes présentées à la déesse : [illegible] « les femmes mêlées aux hommes, courbés sous la violence de ses fléaux, une cuisse de porc sur leurs épaules, une patte(?) d'oryx dans leurs poings, leurs sacs remplis d'oies et de grues, leurs mains pleines de blé, acclament la Puissante ».

Nous savons d'ailleurs, et Plutarque lui-même le constate (§ 72), que les défenses de cette espèce variaient de ville à ville, et il était naturel que le porc, animal typhonien, fût sacrifié à Edfou en souvenir de la rivalité d'Horus et de Sit.

É. Chassinat.

---

[1] Inédit.

[2] L'original représente un oryx couché, les pattes liées.

FRAGMENT DES *ACTES* DE L'APA NAHROOU

PAR

ÉMILE CHASSINAT.

Ce fragment appartient à l'Institut français d'archéologie orientale du Caire. Il se compose d'un unique feuillet de parchemin mesurant 0 m. 32 cent. × 0 m. 22 cent., dont l'état de conservation est médiocre. L'écriture en est assez soignée. Les majuscules sont noires et rouges, mais sans ornements.

Le Musée du Caire possède un autre feuillet des mêmes *Actes*. Il a été publié par U. Bouriant [1].

Recto.

Col. 1.

ⲛⲉⲩⲛⲟⲩϣⲏⲣⲉ
ⲛ̀ⲧⲉⲡⲉⲧϩⲓ̈
ϫⲙ̀ⲡⲉϣⲧⲉ
ⲕⲟⲉ̀ⲡⲉϥⲣⲁⲛ
ⲡⲉⲑⲉⲟ̀ⲫⲁⲛ̀ⲏⲥ
ⲉⲣⲉⲟⲩⲇⲁⲓ̈ⲙⲟ
ⲛⲓ̈ⲟⲛϩⲓ̈ⲱⲱϥ
ϫⲓ̈ⲛⲉϥϩⲉⲛ
ⲙⲛ̀ⲧⲏⲛ̀ⲣⲟⲙ
ⲡⲉ · ⲉϥⲃⲏϭ
ⲛ̀ⲥⲁⲛⲉⲣⲱⲙⲉ
ⲉϥⲟⲩⲱⲙⲙ̀
ⲙⲟⲟⲩ
ⲡⲇⲁⲓ̈ⲙⲱⲛⲓ̈
ⲟⲛⲇⲉⲁϥⲱϣ
ⲉⲃⲟⲗⲉϥϫⲱ
ⲙ̀ⲙⲟⲥ· ϫⲉ
ⲁ̀ⲡⲁⲛⲁϩⲣⲟⲟⲩ
ⲡ̀ⲣⲱⲙⲉⲙ̀ⲡ̀
ⲛⲟⲩⲧⲉⲙⲡ̀ⲣ̀
ⲃⲁⲥⲁⲛⲓ̈ⲍⲉⲙ̀
ⲙⲟⲓ̈ϯⲛ̀ⲏⲩ

Col. 2.

ⲉⲃⲟⲗ ▨▨▨▨▨
ⲛ̀ⲅ̀▨▨▨▨▨▨▨▨▨
ⲙⲁ▨▨ⲁ▨▨▨
Ⲛ̄ⲧⲉⲩⲛⲟⲩ▨▨▨ⲓ (?)
ⲟⲩϫⲁⲓ̈ⲛ̀▨▨▨ⲅ
ⲣⲱⲙⲉ · ⲁϥ (?)(?)
ⲡⲓ̈ⲥⲧⲉⲩⲉ̀ⲛ̀ⲧⲟϥ
ⲙⲛ̀ⲇⲏⲙⲏⲧ
ⲣⲓ̈ⲟⲥⲡⲉϥⲉⲓ̈
ⲱⲧⲉⲡⲣⲁⲛⲙ̀
ⲙ̀ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓ̈ⲥ
ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉ ⲭ̅ⲥ̅ · ⲉⲩ
ϫⲱⲙ̀ⲙⲟⲥϫⲉ
ⲙⲛ̀ⲛⲟⲩⲧⲉⲛ̀
ⲥⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲛⲁⲡⲁⲛⲁϩⲣⲟ
ⲟⲩ· ⲛ̀ⲧⲟϥ
Ⲇⲉⲁⲡⲁⲛⲁϩⲣⲟ
ⲟⲩⲁϥⲣ̀ⲥⲁϣϥ̀
ⲛ̀ϩⲟⲟⲩϩⲙⲡⲉ
ϣ̀ⲧⲉⲕⲟⲙ̀ⲡⲁ
ⲧⲉⲡⲣ̀ⲣⲟϣⲓ̈

---

[1] *Recueil de travaux*, t. IV, p. 153-154.

ⲉ̀ⲃⲟⲗⲛ̀ϩⲏⲧϥ̀
ⲡⲉϫⲉⲁ̀ⲡⲁⲛⲁϩ
ⲣⲟⲟⲩⲛⲁϥ · ϫⲉ
ϩⲙ̀ⲡ̀ⲣⲁⲛ ⲛⲓ̅ⲥ̅
ⲡⲉ ⲭ̅ⲥ̅ ⲡϣⲏ
ⲣⲉⲙ̀ⲡ̀ⲛⲟⲩⲧⲉ
▨ⲧⲟⲛϩ̀ · ⲁ̀ⲙⲟⲩ

ⲛⲉⲛ̀ⲥⲱϥ ···—
Ⲛⲉϣⲁϥⲣ̀ⲧⲉⲩ
ϣⲏⲧⲏⲣⲥⲉϥ
ⲥⲙ̀ⲟⲩⲉⲡⲛⲟⲩ
ⲧⲉ· ⲛ̀ϥ̀ⲣⲡⲉ
ϩⲟⲟⲩⲉϥⲧⲁⲗ
ϭⲟⲛ̀ⲛ▨ⲧⲙ▨
ⲕϩ̀ⲁ▨▨ⲡ▨▨

Verso.

Col. 1.

▨▨▨▨▨▨▨ⲥ·—
▨▨▨▨▨▨ⲧ▨ⲉⲓ̈
ⲉ▨▨ⲁ▨▨ⲧⲡⲟ
ⲗ[ⲓⲥ]ⲧⲏⲣⲥ̀· ⲉⲧ
ⲃ▨▨ⲛⲉϭⲟⲙⲉ̀ⲣⲉ
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉⲉⲓ̈ⲣⲉ
ⲙ̀ⲙⲟⲟⲩⲉ̀ⲃⲟⲗ
ϩⲓ̈ⲧⲟⲟⲧϥ̀ ⁝—
Ⲁⲥϣⲱⲡⲉⲇⲉ
ⲙⲛ̀ⲛ̀ⲥⲁⲥⲁ
ϣϥ̀ⲛϩⲟⲟⲩ·ⲁⲩ
ⲉⲓ̈ⲛⲉⲛⲁⲡⲁⲛⲁϩ
ⲣⲟⲟⲩⲉ̀ϫⲙ̀ⲡ̀
ⲃⲏⲙⲁ. ⲡⲉϫⲉ
ⲡⲣⲣⲟⲛⲁϥϫⲙ̀
ⲡⲁⲧⲉ̀ⲕⲡⲓ̈
ⲑⲉⲟⲛⲉ̀ⲑⲩⲥⲓ̈ⲁⲍⲉ·
ⲡⲉϫⲉⲁ̀ⲡⲁⲛⲁϩ
ⲣⲟⲟⲩ· ϫⲉⲡⲉϫⲉ
ⲡⲓ̈ⲗⲁⲧⲟⲥϫⲉⲡⲉⲛ
ⲧⲁⲓ̈ⲥⲁϩϥ̀· ⲁⲓ̈ⲥⲁϩϥ̀·
ⲡⲉϫⲉⲛⲛⲟϭⲙ̀ⲡ̀
ⲛⲁⲗⲗⲁⲧⲓ̈ⲟⲛ
ⲙ̀ⲡⲣⲣ̀ⲟ·ϫⲉⲟⲩ
ⲛⲟϭⲙ̀ⲙⲁⲅⲟⲥ
ⲡⲉⲛⲉⲓ̈ⲣⲱ
ⲙⲉ· ⲡⲁⲏⲛ
ⲉⲓ̈ⲥⲟⲩⲙⲁⲅⲟⲥ
ⲙⲡⲉ▨▨ⲁ·ⲙⲁ
▨ⲇ[ⲟⲕⲓ]ⲙⲁ

Col. 2.

ⲍⲉⲙ̀ⲙⲟϥⲛ̀ϩⲏ
ⲧϥ̀· ⲡⲣ̀ⲣⲟ
Ⲇⲉⲗϥⲕⲉⲗⲉⲩⲉ̀
ⲛ̀ⲥⲉⲉⲓ̈ⲛⲉⲛⲁϥ
ⲙ̀ⲡ̀ⲙⲁⲅⲟⲥ ∴—
Ⲧⲟⲧⲉⲡⲉϫⲉⲛ̀
ⲙⲁⲅⲟⲥⲙ̀ⲡ̀ⲣ
ⲣⲟ· ϫⲉⲕⲉ
ⲗⲉⲩⲉ̀ⲙⲁⲣⲟⲩⲉⲓ̈
ⲛⲉⲛⲁⲓ̈ⲛⲟⲩⲙⲁ
ⲥⲉ· ⲁⲩⲉⲓ̈ⲛⲉⲙ̀
ⲙⲟϥ· ⲁϥⲙⲟⲩ
ⲧⲉⲉϩⲣⲁⲓ̈ⲉ̀ⲡⲉϥ
ⲙⲁⲁϫⲉⲛⲟⲩ
ⲛⲁⲙ· ⲁϥⲡⲱϩ·
ⲁϥⲣ̀ⲥⲛⲁⲩ ∴—
ⲁⲡⲣ̀ⲣⲟⲣ̀ϣⲡⲏ
ⲣⲉⲙ̀ⲡⲉⲛⲧⲁϥ
ϣⲱⲡⲉ ∴—
ⲁⲡⲙⲁⲅⲟⲥⲕⲉ
ⲗⲉⲩⲉ̀ϫⲉⲁ̀ⲛⲓ̈
ⲛⲉⲛⲁⲓ̈ⲛⲟⲩⲙⲁ
ϣⲉ· ⲁⲩⲉⲓ̈ⲛⲉ
ⲛ̀ⲧ̀ⲙⲁϣⲉ ∴—
ⲁⲡⲙⲁⲅⲟⲥϣⲓ̈
ⲙⲡⲁⲗⲟϭⲥⲛⲁⲩ
ⲟⲩⲁ̀ϩⲓ̈ⲡⲓ̈ⲥⲁ· ⲟⲩⲁ̀
ϩⲓ̈ⲡⲕⲉⲥⲁ· ⲁⲩ
ϣⲱϣⲙⲛ̀

É. Chassinat.

LE MONDE À L'ENVERS
ET LE MONDE SOUTERRAIN

PAR

GUSTAVE JÉQUIER.

Le cours du soleil et des astres, depuis le moment où ils disparaissent à l'horizon jusqu'à celui de leur réapparition au point opposé du ciel, a toujours préoccupé les Égyptiens, et cela d'autant plus que c'est dans cet espace inconnu et mystérieux qu'ils plaçaient le séjour de leurs morts. Comme ils ne nous ont laissé aucun renseignement précis sur leurs théories cosmographiques, nous devons, pour reconnaître leur pensée à cet égard, relever les moindres indices épars dans les textes, religieux ou autres.

Dans cet ordre d'idées, une phrase du chapitre XCIX du *Livre des Morts* a passé inaperçue jusqu'à maintenant; dans diverses variantes[1], elle se présente de la façon suivante : ..... [2] .... «ce pays maudit où les étoiles renversées[3] tombent sur leurs faces[4], et ne savent comment se relever».

Il y a ici une image dont le sens n'est pas douteux : l'homme ignorant des mystères de la nature, considérant le cours apparent des astres et constatant qu'après avoir décrit une courbe, ils disparaissent pour revenir à leur point de départ le jour suivant, cet homme reconstituera par la pensée la partie manquante de la courbe, qui passera nécessairement sous la terre. Or d'après l'idée égyptienne, la terre est plate, ainsi que l'indique l'hiéroglyphe —, et tout ce qui se trouve de l'autre côté de la partie habitable doit être nécessairement un monde renversé; la loi de gravitation étant encore inconnue, on ne pouvait imaginer un centre d'attraction rétablissant l'équilibre normal des corps, et tous ceux qui passaient dans cette région subterrestre devaient se trouver à l'envers par rapport à la surface inférieure du plateau-terre.

Ce monde où le soleil disparaît est aussi celui où il se reconstituera pour renaître : c'est donc une région de mort, mais aussi de reconstitution et de résurrection, et ce

---

(1) La version donnée ici est celle du papyrus de Nou (éd. Budge, pl. XLVI, ligne 6). Pour les autres variantes, voir Naville, *Das Aeg. Todtenbuch*, II, p. 219.

(2) La variante la plus fréquente de ce mot est , , où le signe *sa* doit être un phonétique remplaçant l'idéogramme ⋆. Dans des textes plus récents, les étoiles, et particulièrement celles des décans, sont désignées parfois sous le nom de ⋆ «étoiles protectrices» (Brugsch, *Thesaurus inscr. aeg.*, I, p. 133).

(3) Le même verbe est employé ailleurs pour désigner la disparition des astres à l'horizon, ainsi dans un texte d'Esneh publié dans Brugsch, *Thesaurus*, I, p. 136.

(4) Var. «sur leurs têtes».

sera pour les hommes une garantie de survie que de pouvoir y faire le séjour de leur âme après leur décès; ainsi ce monde à l'envers deviendra logiquement le domicile des esprits.

L'idée gênante et inconfortable dans cette conception de l'au delà était celle du retournement de tout, idée exprimée très clairement dans le texte cité plus haut; le bon sens populaire, ne pouvant l'expliquer de façon satisfaisante, devait chercher à la corriger : de là toutes les représentations de l'enfer, si diverses et même si contradictoires, que les savants modernes ont cherché, bien à tort, à concilier les unes avec les autres.

D'après les uns, ce monde était celui de Nou, le chaos primitif qui fait pendant au monde réel de Nouit, la déesse-ciel : la matière primordiale est éternelle, et le milieu où se sont créées toutes choses leur permet de se reconstituer chaque fois en s'y replongeant[1]; c'est une image de la création perpétuelle.

Pour d'autres, c'est Osiris que délimite l'Hadès, son corps entièrement replié sur lui-même[2] ou simplement incurvé[3], remplissant dans cette région le même rôle que celui de la déesse-ciel courbée au-dessus de la terre habitable : comme le soleil navigue sur le corps de Nouit pendant le jour, la nuit il passera par celui d'Osiris pour en ressortir à l'aube, sous la forme de Khepra.

Les grands tableaux astronomiques, aux plafonds des tombeaux royaux[4], cherchent à donner aux deux mondes une symétrie parfaite, avec deux déesses-ciel dominant la terre du jour et la terre de la nuit de leurs corps étendus et adossés l'un à l'autre, donc le contraire de ce qui pourrait nous paraître la conception normale. Aux basses époques, la disposition de ces deux déesses dans les tableaux astronomiques varie beaucoup : elles se trouvent soit l'une à la suite de l'autre, sur le même plan[5], soit opposées par les pieds et les mains, comme au plafond du pronaos du grand temple de Denderah[6].

A côté de ces mondes inférieurs à l'air libre, si l'on peut s'exprimer ainsi, il y a toutes les théories des souterrains sillonnant le sous-sol terrestre pour établir la communication entre l'Occident et l'Orient. La terre ne doit alors plus être considérée comme un simple plateau, mais comme une masse compacte d'une épaisseur illimitée, masse qui n'est plus de la terre à proprement parler, mais qui participe à la nature des matières primordiales, liquide et solide, Nou et Tanen.

---

(1) Champollion, *Notices descriptives*, II, p. 584-587; Nou est ici associé à Tanen, autre forme de la matière primordiale.

(2) Bonomi-Sharpe, *Sarcoph. of Oimenephtah*, pl. XV ( ). Cf. Budge, *Pap. of Anhai*, pl. VIII, etc.

(3) Champollion, *Notices descriptives*, II, p. 601-602; Lefébure, *Hypogées royaux*, II, pl. XXXVIII.

(4) Lefébure, *Hypogées royaux*, II, pl. XXII.

(5) Brugsch, *Thesaurus*, I, p. 61-62.

(6) *Description de l'Égypte*, Antiquités, IV, pl. XVIII.

Une des expressions les plus typiques de cette façon d'envisager les choses est celle du monstre qui absorbe au passage tout ce qui arrive à l'horizon occidental, et le rend au côté opposé du ciel, un animal à deux têtes qui doit être en même temps un symbole de puissance, puisque c'est en lui que le disparu doit reprendre les forces nécessaires à une nouvelle carrière : c'est le double lion[1] ou double sphinx[2] Aker

Le rôle de cet être à deux têtes étant donc surtout de donner passage au soleil et aux morts, il arrive à devenir un simple tube, un couloir étroit allant d'un horizon à l'autre : c'est sous cette forme que se présente parfois le double taureau Khens [3].

Cette idée de couloir, qui correspond bien à celle d'un monde souterrain au sein duquel doit nécessairement passer pendant la nuit tout ce qui doit renaître au matin, apparaît sous des formes très variées. Ainsi nous voyons dans certaines représentations un couloir descendant en pente raide, courant horizontalement, puis remontant et divisé en douze sections personnifiées chacune par un génie phallique[4] : ce sont les douze heures de la nuit, dont chacune a son rôle dans le mystère de la résurrection.

La théorie des couloirs souterrains devait convenir au sentiment intime des Égyptiens relativement à l'autre monde, puisque nous la voyons se développer dès le Nouvel Empire et se transformer suivant le caractère des dieux des morts locaux. Le plus typique et sans doute aussi le plus ancien de ces enfers est celui de Sokaris, où un étroit corridor circule, descendant et remontant, sous la surface du désert de sable où est enseveli le dieu lui-même[5].

Dans les endroits où les idées funéraires sont moins sombres, les dieux des morts, qui sont originairement des dieux de la végétation, ne peuvent se contenter d'un domaine aussi triste et désolé : chez eux et sous leur influence, le couloir s'élargit, un fleuve y coule entre deux rives qui se peuplent d'êtres de toutes sortes, ainsi dans toutes les sections des livres de l'Am-douat et des pylônes, créations indépendantes et assemblées les unes aux autres d'une façon qui paraît un peu arbitraire.

Pour d'autres dieux, le couloir primitif s'élargit dans des proportions beaucoup plus grandes encore, et devient une contrée calquée sur le modèle du Delta, irriguée au moyen de nombreux canaux et d'une fertilité extraordinaire : c'est la terre d'Ialou, le prototype des Champs Élysées des Grecs, le royaume d'Osiris où il réunit tous ses fidèles.

Le système du couloir a pour avantage de permettre à l'individu qui doit traverser ce monde des antipodes, de se redresser et de reprendre une position normale, ce

---

(1) Vignette du chapitre XVII du *Livre des Morts*, et texte, l. 8-9 (éd. Naville); Champollion, *Notices descriptives*, II, p. 584-587, etc.

(2) Lefébure, *Hypogées royaux*, III, pl. XL, etc.

(3) Bonomi-Sharpe, *Sarcoph. of Oimenephtah*, pl. II-III.

(4) Lefébure, *Hypogées royaux*, II, pl. XVII, LXVII.

(5) Heures 4 et 5 du livre de l'Am-douat.

qui lui serait impossible à l'air libre. Du moment que le couloir peut s'élargir pour ainsi dire indéfiniment, le monde à l'envers peut, au moyen de cet artifice, devenir un séjour supportable pour les âmes en leur assurant un sol sous les pieds et non plus au-dessus de la tête. Le monde souterrain n'est qu'une correction du monde renversé et il n'est pas nécessaire, pour l'expliquer, d'imaginer un monde situé sur le même plan que la terre, mais en dehors d'elle : cette idée n'est exprimée nulle part dans les textes et n'est certainement pas égyptienne.

G. Jéquier.

THE EGYPTIAN FOR "SHORT"

BY

BATTISCOMBE GUNN.

One of the little things which should inspire Egyptian philologists with a wholesome humility as to their attainments is the fact that a large number of the commonest and most elementary ideas, which find expression in all languages, have yet to be identified in Egyptian. The state of our lexical knowledge (not to speak of syntax) is at present such that probably no ten consecutive verses of the wisdom-books of the Bible could be put into good Egyptian by any living student. How many of the following words (a mere handful of the *desiderata* in my notes) can be provided with their hieroglyphic equivalents? — nearly, of course, provided that; part, cause, kind, virgin, comb, bridge; ugly, mad, cruel, thin, rough, impossible; to suffice, lend, mend, push, kick, knock, compel, attempt, visit, warn, promise, doubt, repent, confess, forgive, tempt, sigh, frown, cough, yawn, sneeze? And yet they must have been in daily use, and many of them certainly exist, as yet unrecognised, in the documents which have come down to us.

One such common idea is "short", the word for which has, as far as I know, not yet been pointed out — at all events in Old or Middle Egyptian [1]. I believe that perusal of the following excerpts will make it clear that [illegible], to which other meanings have been assigned hitherto, is the word in question. Its significance emerges, indeed, with special precision once it is seen that in several places it is used as the correlative of "long".

1. [illegible] "O thou deformed-dwarf of heaven (bis)! thou deformed-dwarf whose face is big, whose back is long, (lit.: 'tall'), and whose legs are short

---

[1] Sethe gives "kurz sein" as the meaning of the verb [illegible] in the Index (p. 35) of his *Verbum*, but gives no references. I know of no case where *śbḳ* could have this meaning, which Sethe probably inferred from CBOK.

(bis)!". *Harris Mag. Pap.*, VIII, 9-10. Chabas, in his edition of this MS. (p. 112), equated [illegible] (which he transcribed [illegible][1]), with 200Y and translated it "difforme", illustrating this passage with a drawing of a *nmiw* from LEPSIUS, *Todtenbuch*, cap. 164, which I reproduce here, as it leaves nothing to be desired as evidence of the real meaning of *ḥwʿ*[2].

2. "Be not impatient(?), it becomes thee not. One whose sight (lit. : "face", as so often) is long becomes one whose heart is short [illegible] (sic) [illegible][3] [illegible]. Complain(?) not of what is not yet come; rejoice not at what is not yet in existence." *Peasant*, B 2, 26-7 = B 1, 270-1. That is, one who looks too far forward becomes anxious, depressed; take things as they come. We have *ḥwʿ ib* again in the next example.

3. "Ho! [4], thou N! arise, and sit down to thy thousand of bread and beer, thy thousand of oxen and birds! Thy heart is long; the heart of him who acts against thee is short." [illegible][5] [illegible], LACAU, *Textes religieux*, LXXXV, 93B (*Recueil de travaux*, vol. 32, p. 83). That is : thou art serene; he that is hostile to thee is anxious, depressed. The common but strange expressions, "his heart is long (or, extends)", "length (or extension) of heart", etc., appear to describe the serene mood in which the mind is free to face the future or the past without the checks of dread or regret respectively; *ḥwʿ ib* accordingly depicts the heart as unable to do this, i. e., "short". This passage was cited in connection with the preceding example by VOGELSANG, *Kommentar zu den Klagen des Bauern*, p. 189; he suggested the meaning "das Herz..... ist verdriesslich (o. ä.)". He also points out that the determinative [illegible][6] here has been transferred from the word [illegible] "staff", e. g., *d'Orbiney*, 13, 1.

4. [illegible] "'Redress is short, and misfortune is long'; the proverb applies as in the past (lit. : comes to its past place)". *Peasant*, B 1. 108-9. Vogelsang read the first two words as [illegible]; for the reading [illegible], see GARDINER, *P.S.B.A.*, 1914, p. 17.

---

(1) The form of [illegible] is slightly abnormal as given by the facsimile, which cannot now be controlled at this point, columns VII and onwards of the papyrus being no longer in existence.

(2) *Nmiw* evidently means a person who is undersized because of his abnormally short legs, and not merely a person of unusually small proportions; see the *nmiw*'s in *Beni Hasan*, II, plates 16, 32 (where the word is written [illegible] — additional evidence of the reading of [illegible] as *miw*).

(3) Only the top of [illegible] remains.

(4) M. Lacau publishes three parallel texts containing this passage. The writing [illegible] of B and C is often found as a variant of [illegible] (so A) and obviously arises from an interpretation of the interjection as meaning "come down!".

(5) The A-text gives *ꜣw ib·k ỉm* : "thy heart is long thereby".

(6) So the B and C texts; A has [illegible].

5. "I am exceedingly sorrowful because the Nile has not risen in my reign for a period of seven years. Grain is scarce, herbs are lacking; [hieroglyphs] (sic), everything that men eat is short; every man filches from his neighbour," etc. Brugsch, *Die Biblischen sieben Jahre der Hungersnoth,* text, 2-3. "Short" is here used in the sense of "insufficient", in exactly the same way as in English.

6. The following passage occurs, *Deir el Bahari,* plate CX, top left-hand, line 7 from left = plate CXII, top left-hand, line 2 from left, in a religious text about the two Solar Barks and Horus of *Mꜣnw* ([hieroglyphs], [hieroglyphs]) : [hieroglyphs]. The meaning of the sentence is obscure to me[1]; but the determination of *ḥwꜥ* shows that the word here means either "short" or "dwarf"[2].

7. In the Second Division of the *Book of the Gates,* Atum addresses a row of men who have their hands bound behind them, and who are labelled as "those who reviled upon earth to Rēꜥ, who called evilly upon him who is in the Egg"; he says to them : [hieroglyphs] "The shortness (insufficiency) of your testimony (to Rēꜥ) is upon yourselves, the evil of your murmurings(?) is upon yourselves, and the injury which ye imputed to my Father". The description of the blasphemers which I have quoted above proceeds : [hieroglyphs] "those whose testimony was short (insufficient), whose voices murmured against the Horizon-God"; with a curious writing of *ḥwꜥ*. Bonomi-Sharpe, *The Sarcophagus of Oimenepthah,* pl. 4, D., lines 25-33; pl. 3, bottom, extreme right-hand.

The causative form *śḥwꜥ* is also found, and is used of "shortening" time.

8. "Thus the praise of me was permanent [hieroglyphs] in the midst of tall and short." *Urkunden,* IV, 1073. A quaint expression (the whole document is in an original vein), which is evidently a variation of *wrw nḏśw* "great and little". In spite of the different spellings *ḥwꜥ, wḥꜥ, ḥꜥw, ḥw, ḥꜥ* in these examples, there is little doubt that they all represent the same word. — For the correlation with *kꜣ*, cf. example 1 above.

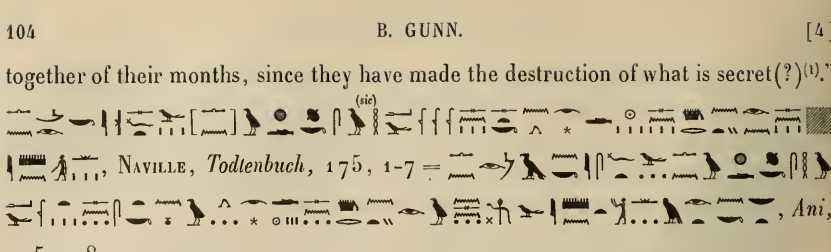
9. " 'O Thoth, what is it that shall happen to (var. : become of) the children of Nut? They have made conflict, they have raised turmoil. . . . . . . And they have made great into small of all that we make. . . . .' says Atum. 'Thou wilt not countenance the sin; thou wilt not tolerate the shortening of their years, the bringing-close-

---

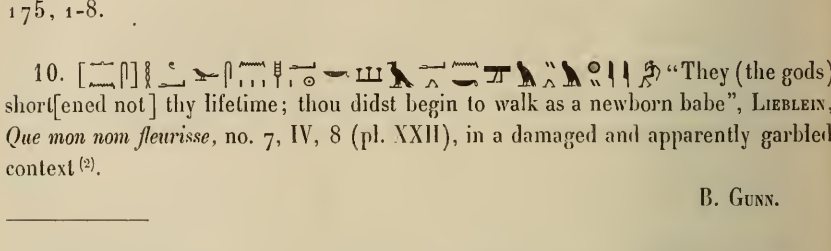
(1) *ḥwꜥ mꜣꜣ* means possibly "short-sighted"; note the association with *ḥꜣ* "dazzled" (or the like), and *špw* "blind" in the previous line. *Tp rdwi* elsewhere means: "at the approach of", or perhaps "at the (sound of) the footsteps of" someone; e.g., *Pyr.,* §§254, 2109, *Nu,* 137A, 15-6. *Nebseni,* 137B, 3; 172, 36; here possibly used substantivally (cf. [hieroglyphs] "utterance; at the utterance of").

(2) Brugsch, "Zwerg, Krüppel", *Wörterbuch,* p. 939, where this passage is cited.

together of their months, since they have made the destruction of what is secret(?)[1]."



, Naville, *Todtenbuch*, 175, 1-7 =



, *Ani*, 175, 1-8.

10. [ ] "They (the gods) short[ened not] thy lifetime; thou didst begin to walk as a newborn babe", Lieblein, *Que mon nom fleurisse*, no. 7, IV, 8 (pl. XXII), in a damaged and apparently garbled context[2].

B. Gunn.

---

[1] I regard this remarkable passage as an allusion to a mythical attempt by the Children of Nut to suppress the five epagomenal days, which were sacred to them. A comparison of it with Plutarch, *De Is. et Os.*, § 12, raises points to do justice to which a separate essay would be necessary. — Is *ḥmnt* here possibly to be connected with , which doubtless means something less concrete than "daily offerings"?

[2] This occurrence of *ḥw'* was cited by Grapow, in his review (*Göttingische gelehrten Anzeigen*, Nr 12, p. 748) of Vogelsang's *Kommentar*, with reference to the passage quoted in example 2 above.

"TO HAVE RECOURSE TO" IN EGYPTIAN

BY

BATTISCOMBE GUNN.

Several times in Middle Egyptian literary texts the verbe [hieroglyphs] "to bring" is found used without an expressed object, and followed by the preposition [hieroglyph] with 'indirect object'. The literal translation would of course be "to bring from, obtain from" somebody or something; but such a rendering gives no sense in most of the contexts in which this construction occurs, and the passages in question have consequently given a good deal of trouble to their interpreters.

I believe that consideration of the following examples (all that are known to me) with the translations which I offer will leave little doubt in the reader's mind that [hieroglyphs] has an interesting idiomatic use, expressing something like "to have recourse to", "to avail oneself of" somebody or something, the preposition *r* being used in continuation when it is desired to say that recourse is had *for* something.

1 [1]. "To whom shall I speak now? [hieroglyphs]. One's fellows are become evil; one has recourse to strangers for considerateness." *Suicide*, 116-8.

2. "To whom shall I speak now? [hieroglyphs]. One is bereft of a confidant; one resorts to a previously-unknown person to tell one's troubles to him." *Ibid.*, 123-5.

3. "Entertain thy friends with what thou canst [2]; it is possible [2] to one whom the God favours. Regarding [3] one who fails in the entertainment of friends it is said :

---

[1] This and the two following examples have been discussed by Dr. Gardiner in his *Notes on the Story of Sinuhe*, pp. 75-76, in connection with the word *ḏrḏri* "stranger". Dr. Gardiner there translated [hieroglyphs] by "a man is treated as, men are treated as, he is treated as" (although one would expect, on grammatical grounds, to find such ideas expressed by the constructions [hieroglyphs]); with this rendering a satisfactory sense was obtained (in the *Suicide* examples) only by considerably helping out the text in the translation. — I am pleased to be able to mention that Dr. Gardiner, having read this article in manuscript, now fully agrees with my interpretation of *Int m*.

[2] For *ḫpr n X* "to be possible to X", cf. *Ebers Papyrus*, 51, 22 : "he cannot look at his belly, it hurts him too much" (of a man with a stiff neck); and *Kahun Papyri*, 5, 21 : "she cannot drink" (reading [hieroglyphs], = [hieroglyphs], [hieroglyphs]).

[3] This interesting inversion, [hieroglyphs], representing [hieroglyphs] "as to" after [hieroglyphs], occurs also *Ptahhotep*, 273-4; and compare page 107, foot-note 4 below.

'He is the soul(?)[1] of self-indulgence[2].' The (right) disposition[3] is the responsive disposition[3] whereby men obtain satisfaction. 'There is none who knows his lot when he plans the morrow[4];' and if a second (*sic*) occasion of good fortune befall (them), friends say 'welcome' : [illegible]. One does not obtain satisfaction from a stranger; one has recourse to a friend, should there be trouble." *Ptahhotep*, 339-49[5] (*British Mus. Pap.*, 10509).

4. "It is the God who makes merit, who advances the persevering(?); [illegible] one does not (need to) resort to a (human) helper[6]". *Ibid.*, 229-31.

5. "My Majesty sends thee forth, confident that thou wilt do every thing to the satisfaction of my Majesty; [illegible][7] since thou hast availed thyself of the instruction of my Majesty, thou hast grown up as a foster-child of my Majesty, sole pupil of my Palace." *Berlin Stela of Ikhernofret*, 5-7.

Like other idiomatically used prepositional constructions in Egyptian, *int m* could doubtless be used with a quite literal meaning. The following cases in which [illegible] is used intransitively followed by [illegible], seem to mean : "to bring some of", and, negatived, "to bring none of", respectively, using *m* in its partitive sense; yet it is not impossible that "to use", "not to use", were meant.

A. "The maidservant said : '. . . . . the corn belongs to those dancing-girls, and is in a room under their seal.' Then said Redzedet : [illegible] 'Go down and fetch some[8] of it; then Weserrē' will give them the equivalent of it after he returns'." *Westcar Papyrus*, 11, 25-6.

---

(1) [illegible].

(2) *ꜣbt*. For the meaning of this word, note that *ꜣbt* as a term for offerings seems to mean a special "treat", a *régal*, given, whether to men (e. g. Couyat-Montet, *Hammâmât*, 114, 14) or to gods (e. g. *Nu*, 144, 22), in addition to their regular food; and in *Book of the Dead*, Spell 17, we find "your *régal* shall not be I, ye who stand by your cooking-fires (e g., *Älteste Texte*, 33, 67-8). So also in the *Peasant* story the rapacious Dhutinakhte saw the Peasant's asses "which he esteemed a great prize" (*ꜣbyw ḥr ib·f*; Amherst, Frag. 2 = Butler = R. 42. And *ꜣbt·l ỉm* "it was my delight" (to have rich ornaments made for Osiris), *Urkunden*, IV, 98, 8.

(3) [illegible]; there is in this passage a play on *kꜣw* "soul, manifestation (?)", *kꜣ* "disposition" and [illegible] "to plan", which last is perhaps etymologically related to the two others.

(4) Shown by an unpublished M. K. papyrus to be a proverb.

(5) This and the other references in this article to the Instruction of Ptahhotpe conform with the numbering of M. Dévaud's edition.

(6) As in [illegible], [illegible], [illegible] "to assist". Cf. especially *Millingen Pap.*, 1, 7.

(7) On the occurrence of *pw* here, see my forthcoming article on some special uses of that word.

(8) A similar use of the partitive *m*, *Ebers*, 23, 1; 98, 14b.

B. "And if the eleven workmen are still waiting there for their [1], all well and good(?)[2]; you will write to me, if you are alive and well, about what has been said in your hearing[3]. For[4] lack of a messenger here with me I have caused him (i. e., the *reyyis* Ḥen'ar) to come (to you) to fetch me news. If you know[5] that none of the *tbt* of the eleven workmen has been brought, then you will send me word about it; . 'None of their *tbt* has been brought,' you will say to me about it." *Kahun Papyri*, Pl. 31, 3-16. — Cf. also Möller, *Hieratische Lesestücke*, I. pl. 20, 8 B β, 6.

B. Gunn.

---

(1) So I read (but without being able to adduce other examples of it) the word which Mr. Griffith transcribes .

(2) *Bw nb nfr.*

(3) Literally : "what has been said in your face".

(4) for in a "compound preposition" of which *n* is the first element, and which is used at the beginning of a sentence; cf. *In mrwt*.... "To the intent that.....", *Peasant*, B1, 79, and Gardiner's remarks thereon *Proc. Soc. Bibl. Arch.*, 1913, pp. 270-1. Cf. also page 105, foot-note 3 above.

(5) *M rḫ-k* is surely the correct reading.

A NOTE ON THE VERB *WRŠ*

BY

BATTISCOMBE GUNN.

It is generally agreed that the primary meaning of the verb is "to spend the daytime", and that when followed by the preposition *ḥr* and the infinitive it means "to do something in the daytime", "to do something by day"[1]. A study of the word in various contexts has, however, led me to the conclusion that the normal meaning of *wrš* is somewhat different, namely, "to spend the *whole* waking time", "to do something *all* day"; *šdr,* the correlative of *wrš,* I take to mean similarly "to spend the whole sleeping time", "to do something all night". Thus means, as will be shown by the examples I shall quote, "he talks all day long"; an Egyptian wanting to say merely "he talks in the daytime" would probably write .

Now, to say in a customary sense that a man spends the whole of his waking time in doing something is usually the same as saying that he spends *all* his time in doing that thing; just as, conversely, if we hear that X spends all his time in reading we do not infer that X never sleeps. While, then, to say with reference to a particular day means "he talks during the whole of the day (in question)", to make such a statement in a customary sense is exactly the same as saying "he is always talking", and this is just how we should often translate in sentences containing *wrš.* The following examples will bring out these points.

1. "His Majesty spent the whole day in holiday", *Westcar,* 6, 13.

2. "He spent the whole day searching for it and relaxed (his efforts) in the evening", *d'Orbiney,* 13, 7.

3. "Are we to spend the whole day carrying wheat and white barley? The granaries are full and overflowing", *Paheri* (1895), 5, u9.

4. "The carrying-pole is not always on my shoulder (*i.e.,* I carry my load quickly and then go back for another); how strenuous I am!" *Ibid.,* 5, t2.

---

[1] The word has been discussed principally by Schäfer, *Ägyptische Zeitschrift,* vol. 31, pp. 51 foll., and Erman, *Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akad. der Wissenschaften,* 1912, pp. 908-909.

5. "Perhaps", says Sinuhe to the god who had ordained his flight, "thou wilt suffer me to see the place where my heart always is". B.158.

6. "I am always weeping about it", *Kahun Papyri*, pl. 30, 18-9.

7. "The King's son Hardedef said: 'There is a commoner whose name is Dedi..... He knows how to attach a head that is cut off; he knows how to cause a lion to walk close behind him with its leash on the ground. And he knows the number of the locks(?) of the fastness of Thoth.' Now King Khufu was always seeking for himself the locks(?) of the fastness of Thoth, to make himself the like of them for his 'Horizon'[1]. (So he told his son to fetch Dedi)." *Westcar*, 7, 6-7.

8. "They (the Libyans) are always passing through the land". Mariette, *Karnak*, 53, 22.

9. "He spent all his time in hunting the beasts of the desert", *d'Orbiney*, 9, 9-10, 1.

10. "The fourth time of making supplication to thee! Shall I then give up all my time to it?". The use of *r* here instead of the usual *ḥr* is doubtless expressive of purpose. *Peasant*, B1, 224-225.

B. Gunn.

---

(1)

NOTE SUR DEUX SCARABÉES

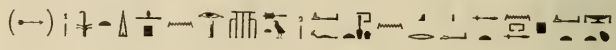
PAR

ÉMILE CHASSINAT.

I

J'ai eu l'occasion de voir récemment, dans une collection privée, un magnifique scarabée en lapis-lazuli, mesurant 0 m. 10 cent., dont l'inscription, gravée en creux sur deux colonnes, mérite d'être signalée.

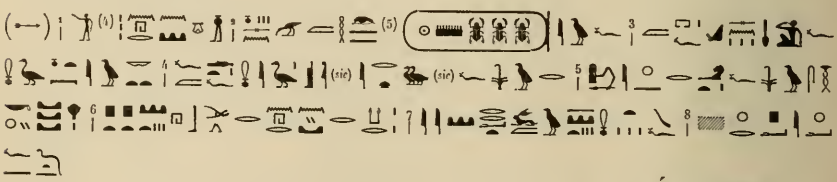
Son intérêt réside dans la mention, assez rare, qui y est faite, d'Osiris Khontikhatou, et qui permet de conjecturer que l'objet provient d'Athribis. Le personnage pour lequel ce scarabée fut exécuté portait le titre de «grand écuyer du pharaon», si l'on s'en tient au sens donné généralement au mot [1], ou de «grand convoyeur du pharaon», — autrement dit «chef de caravane du pharaon», — d'après la valeur que Chabas[2] et Maspero[3] lui ont attribuée, et qui est certainement plus exacte.



II

Le scarabée décrit ci-dessous fait également partie d'une collection particulière. Il mesure 0 m. 053 mill. et est taillé dans un fragment de pierre schisteuse. Il porte, gravée en huit colonnes, dans le sens de la largeur, une inscription destinée à commémorer un apport de tributs fait par les chefs du pays de Naharaïna à Thoutmôsis IV.

Le texte est curieux. La lecture en est malaisée en plusieurs passages, et il renferme quelques fautes.



É. Chassinat.

---

(1) H. Brugsch, *Dictionn. hiérogl.*, suppl., t. VII, p. 1259.

(2) *Inscriptions des mines d'or*, p. 22, note 1.

(3) *Sur deux stèles récemment découvertes*, dans le *Rec. de trav.*, t. XV, p. 85.

(4) Lire : .

(5) Lire : .

LES PERTES RÉCENTES

DE L'ORIENTALISME EN RUSSIE

PAR

B. TOURAÏEFF.

Notre patrie malheureuse, où l'on détruit avec tant de zèle les acquisitions de la civilisation, a perdu dans les derniers mois beaucoup de ses éminents orientalistes. Nikolsky, Saleman, Radloff, Wesselowsky, Chukowsky, de Lemm, ne sont plus. La mort de la plupart de ces savants a été hâtée par les terribles événements qui se déroulent dans notre pays. Pour les lecteurs du *Recueil de travaux,* c'est l'activité scientifique de Nikolsky et de Lemm qui présente le plus d'intérêt. Il suffira de mentionner que le professeur N. Wesselowsky, pendant ses excavations heureuses dans la Russie méridionale, a découvert plusieurs objets de provenance égyptienne, tels que scarabées, figurines de divinités (par exemple un Imhotep, dans le domaine de Kouban), vases hellénistiques, etc.

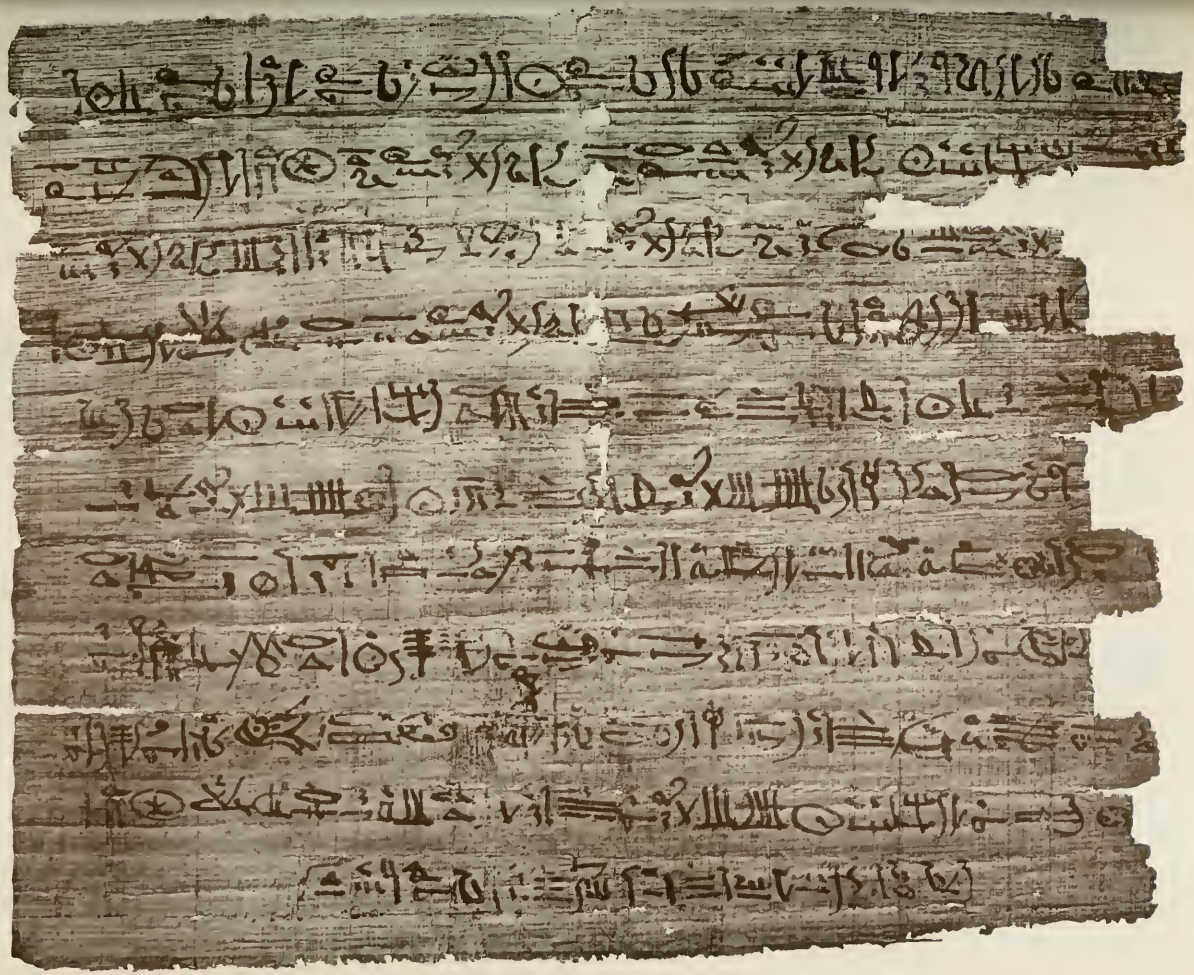
Michel Nikolsky (1848-3 juillet 1917), qui fut élevé à l'Académie théologique de Moscou, enseigna pendant quelques années les langues sémitiques à la même Académie et l'assyriologie à l'Université de Moscou. Il peut être nommé le père de l'assyriologie russe. Il démontra, le premier, l'authenticité des tablettes de Blau et les origines hiéroglyphiques de l'écriture cunéiforme. Tous ses travaux sont publiés en russe, quelques-uns ont été traduits en français, comme l'article sur les représentations de la déesse nue dans les cylindres babyloniens (*Revue archéologique*, 1892), ou en allemand, comme la note sur Jakhin et Boaz. Il s'occupa beaucoup d'inscriptions vanniques (sa mission scientifique en Transcaucasie, 1896) et de textes archaïques de la collection Lichatcheff; ce sont des publications monumentales qu'il a données à la science : *Les textes cunéiformes de la Transcaucasie* (Moscou, 1896); *Les documents de la comptabilité de la Chaldée ancienne* (vol. I, Moscou, 1908; II, 1915).

Oscar de Lemm (1856-3 juin 1918), dont les *Aegyptische Lesestücke* furent autrefois pour beaucoup d'égyptologues le premier livre de lecture en égyptien, était élève de Lepsius et d'Ebers. Il était conservateur du Musée asiatique de l'Académie des Sciences à Pétrograd, membre honoraire de l'Institut égyptien. De 1887 à 1891, il fut maître de conférences d'égyptologie à l'Université de Pétrograd. C'est grâce à lui que notre science a obtenu le droit de cité dans les universités russes. Les manuscrits coptes des bibliothèques de Pétrograd, qui étaient avant lui inexplorés, attirèrent son attention. Il se dédia aux études coptes; et comme coptologue, il était un des

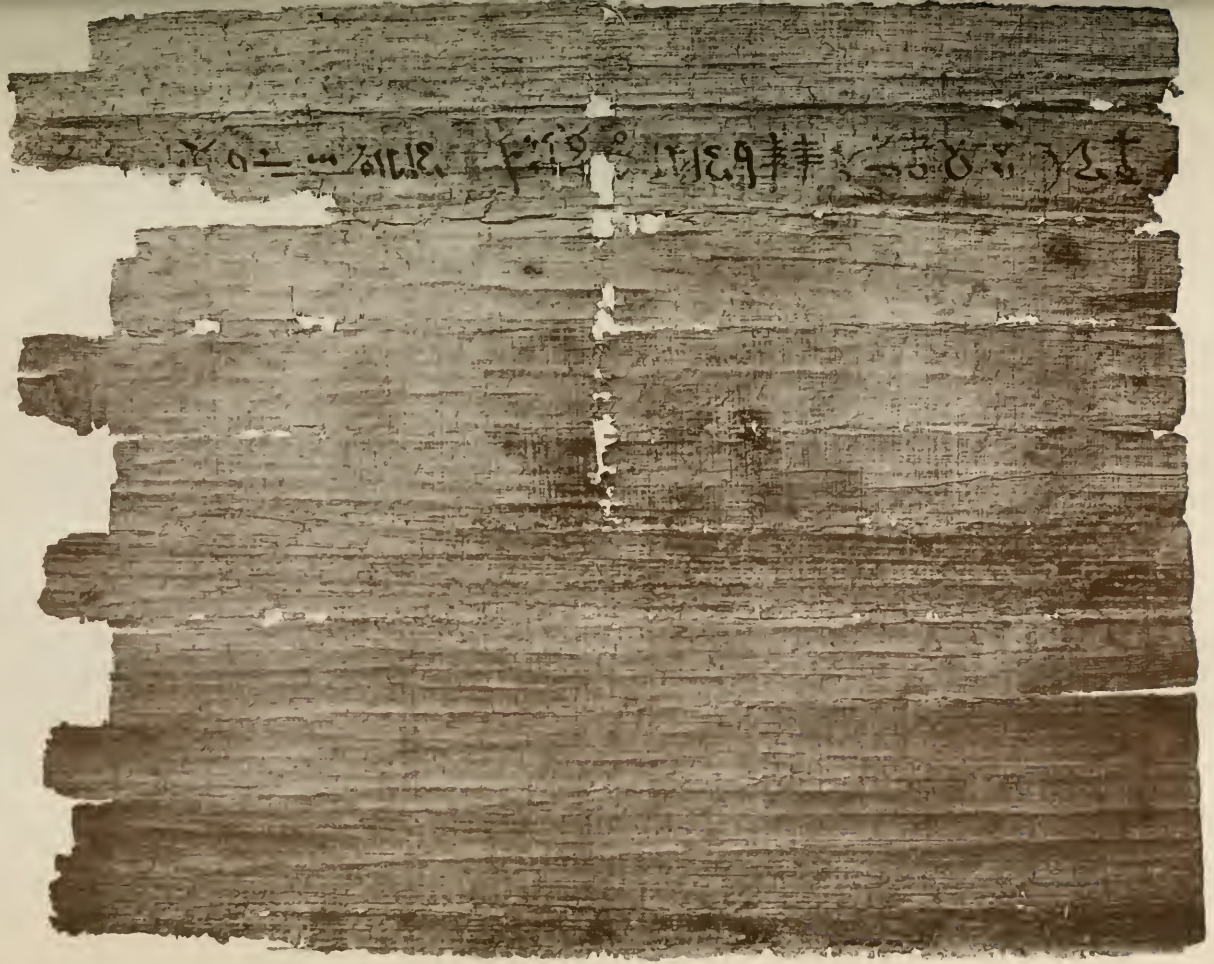
plus célèbres. Tous nos confrères connaissent les qualités de ses publications et de ses articles : l'acribie irréprochable, vraiment classique, la connaissance profonde de la langue et de la littérature coptes, la sagacité dans la critique textuelle et les conjectures. Le destin ne lui a pas donné d'utiliser et de mettre au service de la science la totalité des énormes matériaux qu'il avait recueillis dans les musées et les bibliothèques de l'Europe; néanmoins, il a restitué et publié beaucoup de monuments de la littérature copte d'importance exceptionnelle, tels que le Roman d'Alexandre, les fragments de l'histoire des patriarches, Triadon, les actes des Martyrs, les actes apocryphes des Apôtres, des fragments bibliques, Iberica, textes relatifs à saint Cyprien d'Antioche, etc. La grammaire et la lexicologie coptes ont perdu en lui un travailleur infatigable qui a enrichi à un haut degré ces branches de la science, surtout par ses *Kleine koptische Studien* (NN. 55) et ses *Koptische Miscellen* (2 vol., NN. 150).

Sauf deux articles (*Légende copte sur l'invention du Saint-Sépulcre* et *Un fragment d'Épître de saint Jacques l'apôtre en copte*) et quelques notes en russe, ses travaux sont écrits en allemand; mais il utilisa sa profonde connaissance de la littérature scientifique russe et des matériaux slaves, qui sont si importants pour celui qui s'occupe de la littérature des peuples de l'Orient chrétien.

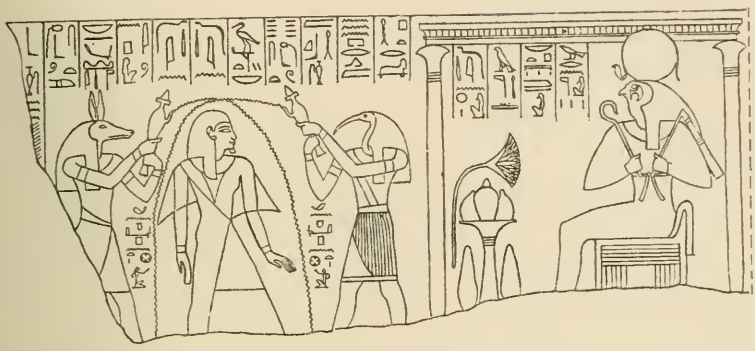
B. Touraïeff.



UN PAPYRUS FUNÉRAIRE DE BASSE ÉPOQUE (Musée de Bruxelles E. 5298)



UN PAPYRUS FUNÉRAIRE DE BASSE ÉPOQUE (Musée de Bruxelles E. 5298)



Pennē undergoing lustration in the presence of the Sun-God and then appearing before Osiris.

(After Lepsius, *Denkmäler*, Part III, plate 231 *b*.)

HILLER
BOOKBINDING CO
GIFTS
&
LIBRARY BINDING
SALT LAKE CITY